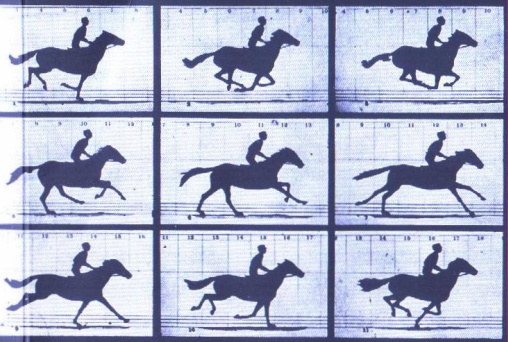
2017 141

Toplum ve Bilim



EDEBİYAT ELEŞTİRİSİ VE KÜLTÜR

Yazarlarının unuttuğu metinler	*E. Irmak - A. Karabaşoğlu M. Ş. Dayanç*
Geleceği ertelemek: Asım Bezirci'nin mirası	*Yalçın Armağan*
İktidarla sınanmak: Sophokles'te tiranlık sorunu	*Özgür Emrah Gürel*
Tanpınar	*Murat Belge*
Giorgio Agamben düşüncesinde Kafka'nın izini sürmek	*H. Bahadır Türk*
Ortodoks kadınların gözünden gurbetliğe bakış	*Gülen Göktürk*
2000 sonrası Türkiye'sinde yerel yönetimler reform süreci	*Osman Savaşkan*
1980 sonrası toplumsal hareket olarak tutuklu aileleri	*Başak Can*
Fuhşa giden yolda kâğıtsız göçmen kadınlar	*Emel Coşkun*
Siber ırkçı söylemde Türk imgesi ve tarihsel revizyonizm	*Tevfik Orkun Develi*

Toplum ve Bilim

SAYI 141 • 2017

Toplum ve Bilim
Bu sayıda... 3

Erkan Irmak - Abdurrahim Karabaşoğlu - Mehmet Şamil Dayanç
Yazarlarının unuttuğu metinler: 2000-2016 yılları arasında Yeni Türk edebiyatı alanında tamamlanan doktora tezleri ve anlattıkları 5

Yalçın Armağan
Geleceği ertelemek: Asım Bezirci'nin mirası 34

Özgür Emrah Gürel
İktidarla sınanmak: Sophokles'te tiranlık sorunu 58

Murat Belge
Tanpınar 90

H. Bahadır Türk
"Kafkaesk bir siyasal düşünce": Giorgio Agamben düşüncesinde Kafka'nın izini sürmek 96

Gülen Göktürk
Zalim gurbet sana yol vermiyor mu? Geride kalan Ortodoks kadınların gözünden gurbetliğe bakış 122

Osman Savaşkan
2000 sonrası Türkiye'sinde yerel yönetimler reform süreci 140

Başak Can
1980 sonrası toplumsal hareket olarak tutuklu aileleri: Karşılaşmalar ve tanıklık 173

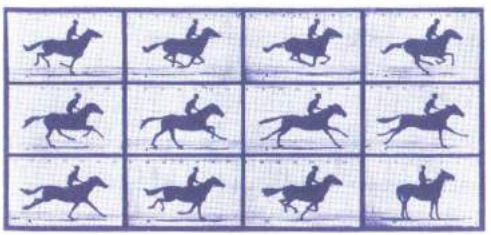
Emel Coşkun
Fuhşa giden yolda kâğıtsız göçmen kadınlar 194

Tevfik Orkun Develi
Kum zencileri: Siber ırkçı söylemde Türk imgesi ve tarihsel revizyonizm (Stormfront.org örneği) 220

ABSTRACTS (İngilizce özetler) 240

Toplum ve Bilim

ÜÇ AYLIK DERGİ



KAPAK: Suat Aysu
KAPAK RESMİ:
Eadweard Muybridge,
"The Horse in Motion", 1878.

ÜÇ AYDA BİR YAYINLANIR
YEREL SÜRELİ YAYIN

ISSN 1300-9354

KURUCU EDİTÖRLER
Asaf Savaş Akat
Sencer Divitçioğlu

İMTİYAZ SAHİBİ
İletişim Yay. Gaz. Basın San. ve Tic. A.Ş.

TÜZEL KİŞİ TEMSİLCİSİ
Tuğrul Paşaoğlu

YAYIN YÖNETMENİ
Nilgun Toker
Yuksel Taşkın

YAZI KURULU
Elif Ekin Akşit
Kaya Akyıldız
Emin Alper
Seda Altuğ
Umut Tumay Arslan
Ceren Belge
Asena Günal
Yahya Mete Madra
Burak Onaran
Serdar Şengül
Yuksel Taşkın
Serdar Tekin
Ömer Turan
Şibel Yardımcı

YAYIN DANIŞMA KURULU
İsmet Tanıl Bora
Ayşe Buğra
Ahmet İnsel
Huricihan Islamoğlu
Orhan Koçak
Semih Sökmen

SORUMLU YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ
Kerem Ünüvar

YAZI İŞLERİ MÜDÜR YARDIMCISI
Kıvanç Koçak

YAYIN SEKRETERİ
Murat Bozluolcay
Aybars Yanık

KAPAK VE
SAYFA DÜZENİ TASARIMI
Ali Artun
Umit Kıvanç
Özlem Özkal

UYGULAMA
Husnu Abbas

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

BASKI VE CİLT
Sena Ofset SERTİFİKA NO 12061
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi
B Blok 6. Kat No. 4NB 7 9-11
Topkapı 34010 İstanbul
Tel: 212.613 38 46

E-MAIL ADRESİ
toplumbilim@iletisim.com.tr

İLETİŞİM YAYINLARI SERTİFİKA NO 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3
Fatih 34122 İstanbul
Tel. 212.516 22 60-61-62
Faks. 212.516 12 58

Toplum ve Bilim'de yayınlanan yazılar *Sociological Abstracts* indeksinde yeralmaktadır.

Bu sayıda...

Edebiyat eleştirisinin bir bilim olarak tartışmalı statüsü sosyal bilimlerde nesnellik meselesini öteden beri geniş bir sorunsal içinde belirleyegelmiştir. *Toplum ve Bilim*, bu sayısında bu alana Türkçe eleştiri ve edebiyat tarihçiliği geleneği çerçevesinde bir katkı sunmak amacıyla bir edebiyat soruşturmasına yer veriyor. Erkan Irmak, Abdurrahim Karabaşoğlu ve Mehmet Şamil Dayanç yeni Türk edebiyatı alanında hem yeni eleştiri eğilimlerini tespit etmek hem de üniversitelerde edebiyat eleştirisi geleneğinin tarihsel evrimini irdelemek amacıyla 2000-2016 yılları arasında yazılan tezleri sayısal veriler ışığında yorumluyorlar. Yalçın Armağan, edebiyatta bir "kanon" savaşı başlattığını iddia ettiği Asım Bezirci'nin eleştirel mirasını değerlendiren makalesinde, Bezirci'nin Marksist bir çıkış noktasına işaret etmekle birlikte son kertede metin merkezli ve dar bir eleştiri anlayışıyla sınırlı kaldığını vukuflu bir analizle ortaya koyuyor. Özgür Emrah Gürel, dosyanın gündemini tarihsel bir eksene oturtarak Antik Yunan tragedyasının günümüzdeki rezonansını irdeliyor. "İktidarla Sınanmak: Sophokles'te Tiranlık Sorunu" başlıklı yazısında Gürel, *Antigone*'ye dair güncel yorumlarda "tiranlık sorunu"nun ihmal edildiğini ortaya koyarken tiranlık meselesinin salt "*moral* bir kaygı" olmakla kalmayıp aynı zamanda çok katmanlı bir felsefi sorgulamaya tabi tutulması gerektiğini iddia ederken analitik bir yeniden yorumlamaya girişiyor. Murat Belge, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın edebiyat tarihçiliğini ele aldığı makalesinde, Tanpınar'ın sanat ve bilhassa edebiyat ile kurduğu ilişkinin edebiyat tarihçiliğiyle nasıl örtüştüğünü sergilerken Tanpınar'ın sanat ile kurduğu ilişkinin estetik boyutunun en açık şekilde ifade bulduğu *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'ne yoğunlaşıyor.

H. Bahadır Türk'ün makalesi Agamben düşüncesinde Kafka'nın izini ve etkisini incelerken edebiyat dosyamızla dosya dışı makaleler arasında bir geçiş imkânı da sunuyor. Sosyal bilimle edebiyat ya da felsefe ile edebiyat arasındaki ayrımın niye keskinleştirilemeyeceğine odaklanıyor.

Edebiyat dosyası dışında bu sayıda yer verdiğimiz diğer yazılar ise planlanmamış olsa dahi 1980'lerden bugüne uzanan bir iktisadi ve sosyal dönüşümün çeşitli veçhelerini ele alıyorlar. Yerel yönetim, 1980 darbesinden sonra bir toplumsal hareket oluşturan tutuklu aileleri, göçle beraber kurulan bir tür "fuhuş rejimi"nin örnekleri ve sanal ırkçılık başlıkları aslında son kırk yılık dönüşüm süreçlerini hedefleyen analizleri bir araya getirmesi açısından da önemli bir muhasebe ortaya koyuyor. Sosyal, iktisadi, sınıfsal, ideolojik ve bürokratik zihniyet dönüşümlerinin nasıl gerçekleştiğini anlamak için de farklı bağlamlarda kesitleri ele alan ve netleştiren bu katkıları için sırasıyla Gülen Göktürk, Osman Savaşkan, Başak Can, Emel Coşkun ve Tevfik Orkun Dereli'ye çok teşekkür ederiz.

TOPLUM VE BİLİM

Yazarlarının unuttuğu metinler: 2000-2016 yılları arasında Yeni Türk edebiyatı alanında tamamlanan doktora tezleri ve anlattıkları

Erkan Irmak - Abdurrahim Karabaşoğlu - Mehmet Şamil Dayanç

Özet: Akademik üretimin hangi alanı söz konusu olursa olsun, doktora tezleri bilimsel ilerleme için son derece kritik bir sürece işaret eder. Akademik bir disiplin olarak edebiyat eleştirisi de, metinler hakkındaki eleştirel literatür ve kuramların oluşması, yenilenmesi ve eleştiri geleneğindeki eğilimlerin belirlenmesi açılarından son derece belirleyicidir. Bu makale, 2000-2016 yılları arasında, Türkiye üniversitelerinde, yeni Türk edebiyatı alanında yazılan doktora tezlerini sayısal verilerin yardımıyla incelemeyi denemektedir. Bu amaçla, konuya daha geniş bir açıdan bakabilmek için uzak okuma yöntemini kullanmaktadır. Araştırma sırasında yararlanılan doktora tezleri, meseleyi hem nicelik hem de nitelik açısından analiz etmeyi sağlayan çeşitli tablo ve grafikler aracılığıyla değerlendirilmiştir. Dolayısıyla çalışmanın amacı da, 2000 sonrasında tamamlanan doktora tezlerinden hareketle, yeni Türk edebiyatı alanındaki eleştiri eğilimlerini tespit etmek ve üniversitelerde şekillenen eleştiri geleneğini sayısal veriler aracılığıyla yeni bir bakışla yorumlamaktır.

Anahtar sözcükler: Yeni Türk edebiyatı, doktora tezleri, 2000-2016, edebiyat eleştirisi.

Giriş

Franco Moretti, edebiyat tarihine farklı bir yöntemle bakmayı denediği *Edebi Teoriye Soyut Modeller* adlı kitabının sunuşunda, "somut, tek tek eserler yerine, metnin gerçekliğinin onlarda bir kısıtlı indirgeme ve soyutlama sürecine sokulduğu bir yapay kurgular üçlemesi" derlemeye çalıştığından söz eder (2006: vii-viii). Moretti'nin amacı, biraz –hatta epeyce– geriye çekilip edebiyat metinlerinin tekil anlamından uzaklaşmayı göze alarak onların belirli bir dönemde, belirli şartlar altında nasıl ve hangi dinamiklerle birleşip ayrıldıklarını gözlemlemek ve elde ettiği verileri yorumlamaktır. Genellikle "uzak okuma" olarak adlandırılan bu yöntem, vaatkâr olduğu kadar edebiyat sanatını sayılara, ülkelere, türlere ve benzerlerine indirgediği için sorunlu olarak da görülebilir. Öte yan-

dan Moretti'nin grafikler, haritalar ve ağaçlar aracılığıyla sosyal bilimlerin pek çok disiplinini yardıma çağırarak oluşturduğu bu modeller, olup bitene daha serinkanlı ve nesnel bir gözle bakma imkânı da sunar. Yazarın da değindiği gibi, bu modeller kendi başlarına soyuttur, ancak "bu modellerden çıkarılan sonuçlar son derece somuttur" (2006: viii) ve en büyük sihirleri de, tek bir araştırmacının uzmanlaştığı kısıtlanmış alanlar nedeniyle kavrayamayacağı büyüklükteki resimleri bir anda gözler önüne serebilme kabiliyetleridir. Bu yüzden, Moretti'nin çalışmasının önemi ele aldığı konuların genişliğindeki iddiada değil, çabasının yol açabileceği yeni bakış açılarında aranmalıdır. Dolayısıyla, bütün geniş kapsamına karşın Moretti'nin yapıtı ukalaca değil, mütevazı bir tonla okuruyla konuşur. Elde ettiği veriler tamamlanmış bir yapıya değil, yeni çalışmalar için ihtiyaç duyulabilecek temellere işaret eder. Bu bakımdan, kendimizi Moretti'yle aynı ufka konumlandırmak niyet ve amacımızı fazlasıyla aşsa da, ulaşmak istediğimiz sonucun benzeştiğini söylememiz gerekiyor.

Aşağıda ayrıntılı biçimde yöntem ve verileri açıklanan bu çalışma, 2000-2016 arasında yeni Türk edebiyatı alanında tamamlanmış tezlerden yola çıkarak üniversitelerde şekillenen eleştiri eğilimlerini sayısal ve içerik olarak incelemeyi denemekte. Bu durum kaçınılmaz biçimde "uzak okuma"ları zaruri kılsa da, bu türden bir akademik eleştiri tarihi araştırması sonraki çalışmalara kaynaklık edebilir ve Moretti'nin sözleriyle "edebi tarihçinin alanını genişletmeye" katkı sunarsa, bizim açımızdan görevini fazlasıyla gerçekleştirmiş olacaktır.

Şüphesiz, eleştirinin izlenebileceği tek kaynak üniversitelerde yapılan tezler değildir. Bir edebiyat çevresinin eğilimlerini belirleyebilmek için bağımsız araştırmacıların yazdıklarına, edebiyat dergilerine, çeviri yayınlara, yayınevlerinde talep gören kitaplara da bakmak anlamlı sonuçlara ulaşmakta önemlidir. Aynı şekilde, miktar da her zaman istenilen ya da gerçekte olan eğilimleri anlamak için yeterli gelmeyebilir. Kimi zaman, bir yazar ya da konu/alan hakkındaki tek bir yayın onlarca kez kaynak alınabileceği gibi, kimi zaman da bir yazar, dönem veya tartışmaya dair onlarca yayın hiç gün yüzüne çıkmadan arşive kaldırılabilir. Bununla birlikte, kapsamı geniş tutulan alan araştırmalarının daha çok veri sunduğu açıksa da, daha işe yarar olmak gibi bir iddiaları genellikle bulunmaz. Örneğin, adı *Toplum ve Bilim*'in elinizdeki sayısında muhtemelen sıkça geçmekte olan Ahmet Hamdi Tanpınar ve onun *XIX. Asır Türk Edebiyat Tarihi*'ne[1] dair bir inceleme, kendinden sonraki benzer metinler hakkındaki kapsamlı bir istatistikî çalışmaya kıyasla çok daha ufuk açıcı olabilir. Benzer biçimde, Recaizade Mahmut Ekrem'in *Talim-i Edebiyat*'ı,[2] Fuad Köprülü'nün "Türk

1 İlk baskısı 1949, genişletilmiş ve bugünkü halini almış ikinci basımıyla 1956'da yayımlanan Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Tanzimat ve sonrasındaki edebî gelişimleri takip etmek için hâlâ temel kaynak olarak kabul görmektedir. Bkz. (Tanpınar, 2006).

2 Edebiyat sözcüğünü ilk kez bir kavram olarak kullanan 1882 tarihli *Talim-i Edebiyat*, bugün için daha çok tarihi bir belge olarak değer görse de, sonrasında yazılan edebiyat incelemeleri için sağladığı cesaret onu önemli bir başlangıç noktası haline getirir. Yazarının Mekteb-i Mülki-

Edebiyatı Tarihinde Usul"ü,[3] Berna Moran'ın *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*'ı,[4] Ahmet Oktay'ın *Toplumcu Gerçekçiliğin Kaynakları*,[5] Jale Parla'nın *Babalar ve Oğullar*'ı[6] gibi simgesel eserler, yalnızca getirdikleri özgün veya yenilikçi yaklaşımlarla değil, bıraktıkları etki ve kendilerinden sonraki çalışmalar için bir düzey ve yöntem belirlemeleri açısından da önemlidir. Bunlara ek olarak, incelemenin odağı yerelde sabitlenirken bile George Lukàcs,[7] Terry Eagleton,[8] Ian Watt[9] gibi doğrudan "bizim" edebiyatımız için olmasa da, eleştiri dünyamızdaki etkileri açısından hem siyasi hem de kültürel ağırlıklarından uzun uzun bahsetmemiz gereken isimler de bulunmaktadır. Dahası, ne bizimle ne de edebiyat eleştirisiyle ilgili olmalarına karşın, Bergson,[10] Hippolyte Taine,[11] Marx,[12]

ye'deki ders notlarını bir araya getiren kitap kimilerince edebiyatımızın ilk kuramsal metni olarak değerlendirilse de, onu eski-yeni arasında bir geçiş kitabı ya da arayışı olarak düşünmek daha doğrudur. Bkz. (Recaizade Mahmud Ekrem, 1299 [1882]).

3 Köprülü'nün bu makalesi, yalnızca edebiyat tarihine bakışın gelişimi için değil, aynı zamanda Türk Dili ve Edebiyatı bölümlerinin kendine seçtiği kurucu değerlerin oluşmasında da en etkili yazılardan biridir. Makalenin içerdiği millilik vurgusu, bugün dahi akademik edebiyat eleştirisinin temel belirleyicilerindir. Bkz. (Köprülü, 1239 [1913]: 3-52).

4 Moran'ın üç ciltten oluşan ve Türkçe romanın Tanzimat'tan itibaren temel izleklerini hem kavramsal hem de tek tek romanlar üzerinden değerlendirdiği çalışması, roman kanonunun oluşmasında olduğu kadar, önerdiği metin analizi yöntemi ve sunduğu tarihsel-kavramsal çerçeveyle de kendinden sonraki incelemeler üzerinde büyük etki bırakmıştır. Bkz. Moran, 1983-1993).

5 Ahmet Oktay ilk kez 1986'da yayımlanan bu kitabıyla, bugün dahi hakkında çok az çalışmanın bulunduğu toplumcu gerçekçilik meselesini, ilk kez ve hâlâ aşılmamış bir kapsamla değerlendirmiştir. *Toplumcu Gerçekçiliğin Kaynakları*, günümüzde de temel kaynak olma özelliğini sürdürmektedir. Bkz. (Oktay, 2008).

6 Parla'nın çığır açan bu çalışması, Tanzimat dönemi romanlarını daha önce örneği denenmemiş bir tarihî eğretilemeyle yorumlar. Getirilebilecek bütün eleştirilere karşın, Parla'nın eserinin önemi, öncelikle önerdiği yenilikçi ve evrensel eleştiri yönteminden gelir. Bkz. (Parla, 1990).

7 George Lukàcs'ın Almanca ilk baskısı 1920 yılında yapılan bu eseri, aradan bir asır geçmiş olmasına karşın hâlâ roman kuramına dair çalışmaların başlangıç noktalarından biri olma özelliğini sürdürmektedir. Yazarın Marksizmle tanışmasından önce kaleme aldığı metin, modernite ile roman türü arasındaki ilişkiyi ilk defa yorumlayan incelemelerdendir. Bkz. (Lukàcs, 2003).

8 Terry Eagleton akademik kariyeri boyunca pek çok kitap yayımlamış olsa da, ilk baskısı 1983'te, yenilenmiş ikinci edisyonu ise 1996'da yayımlanan *Edebiyat Kuramı*, Türkçe eleştiri geleneğinde kuram söz konusu olduğunda akademinin her kademesinin ilk başvurduğu temel kaynaklardan biri olmaya devam etmektedir. Bkz. (Eagleton, 2004).

9 Ian Watt'ın kitabının Türkçe eleştirideki etkinliğinin izlerini, biraz da, Berna Moran, Jale Parla gibi ilk olarak Batı edebiyatlarında uzmanlaşmış akademisyenlerin çalışmalarında aramak yanlış olmayacaktır. Zaman içinde yazarın pek çok eseri Türkçeye çevrilmiş olsa da, 1957 tarihli bu kitabı, hem Türkiye'de hem de dünyada diğer bütün incelemelerinden daha fazla yankı uyandırmıştır. Bkz. (Watt, 2007).

10 Henri Bergson (1859-1941), 20. yüzyıl kıta felsefenin önemli isimlerinden biri olan Fransız filozof. Genel olarak materyalist ve pozitivist olarak görülebilecek Suphi Ethem'in çabalarıyla Bergsoncu bir çevre oluşmuştur. Bergson, sezgicilik üzerine çalışmalarıyla Türk edebiyatında başta Ahmet Hamdi Tanpınar, Peyami Safa ve Yahya Kemal gibi yazarlar olmak üzere önemli bir etkiye sahiptir.

11 Hippolyte Taine (1828-1893), Fransız edebiyat eleştirmeni ve tarihçi. Fransız natüralizminin önde gelen isimlerinden olduğu kadar, edebiyat eleştirisine bilimsel bir yöntem getirme çabasıyla da çağdaşları arasında etkili olmuştur. "Irk, muhit, zaman" sacayağı üzerinde yükselen eleştiri yaklaşımı, edebiyat geleneğimizde başlıca takipçilerini Servet-i Fünuncular arasında bulmuştur.

12 Karl Marx (1818-1883), edebiyat üzerine doğrudan eser vermemiş olsa da, onun felsefesini takip eden Lukàcs gibi eleştirmenler edebî eleştiri külliyatına büyük katkı sunmuş, Marx'la özdeş-

Derrida,[13] Foucault[14] gibi "yakın alanlardan" edebiyat tarihimize müdahil olan isimlere değinmek de eğilimleri belirlemek için zaruri olabilir. Bazen de edebiyat tarihimizi şekillendirenler hangi alandan, milletten, dönemden oldukları değişen tek tek isimler değil, abes-muktebes meselesi, klasikler tartışması, putları yıkıyoruz kampanyası gibi bize özgü kuşak-fikir çatışmalarına ışık tutacak olan çekişmeli konular veya *Servetifünun*,[15] *Yeni Dergi*,[16] *Varlık*,[17] *Dergâh*,[18] *Defter*[19] gibi süreli yayınlardır. Dolayısıyla, Türkçe edebiyat ve eleştiri hakkında yazmak (kişisel ilgi alanı ve bilgimiz açısından bu dönemi Tanzimat edebiyatı ve sonrasıyla sınırlandırsak dahi), pek çok açıdan üzerine dikkatle durulması gereken seçimler yapmayı ve bu tercihlere dair açıklamalarda bulunmayı gerektirir.

Yine de *Toplum ve Bilim* dergisi edebiyat ve eleştiri dosyası için bir yazı önerisi istediğinde aklımda ilk beliren konu üniversite tezlerine değin bir eğilim araştırması yapılabileceği oldu. Teklifim kabul edilince de yıllardır kafamda gezdirdiğim böyle bir işin altından kalkmanın ne kadar zor olabileceğini endişeyle fark ettim. Bu yüzden elde edilen sonuçları detaylandırmadan önce, şimdiden yazı içinde karşılaşacağınız kimi eksiklerden ve bunların gerekçelerinden bahsetmem gerekiyor.

Öncelikle, hem zaman hem kapsam hem de teknik sınırlamalar nedeniyle yeni Türk edebiyatı alanında yapılmış doktora tezlerine odaklanan bu yazıda yal-

leşen tarihsel materyalizm anlayışı sosyal bilimlerin pek çok alanında temel kavramsallaştırmalardan biri olmuştur.

13 Jacques Derrida (1930-2014), anlatının *gramer*ini incelediği ve post-yapısalcılığın temel kitabı sayılabilecek 1967 tarihli *De la Grammatologie* adlı eseri ve sonrasında üzerine çalışmaya devam ettiği söylem hakkındaki fikirleriyle edebiyat eleştirisini derinden etkilemiştir. Derrida'nın metinleri "dil" odaklı değerlendirme yöntemi, bugün de Türkçe eleştiride sıklıkla görülen bakış açılarından biridir.

14 Michel Foucault'nun (1926-1984), "Yazar Nedir?" adlı makalesi Roland Barthes'ın "Yazarın Ölümü" adlı makalesi ile birlikte okur-merkezli kuramların gelişmesinde son derece belirleyici olmuştur. Öte yandan Foucault'nun cinsellik, hapishane, delilik, hijyen gibi kavramların arkeolojlığunu yaptığı edebiyat-dışı çalışmaları da, önerdiği yöntem dolayısıyla edebiyat eleştirisi dahil pek çok sosyal bilim alanında ciddi ve dönüştürücü bir etkiye sahiptir.

15 1891 ila 1944 arasında yayımlanan dergide Hüseyin Cahit Yalçın, Tevfik Fikret gibi Türk edebiyat tarihinin önemli isimleri yazmıştır. Derginin özellikle yüzyıl sonundaki kadrosu ve tutumu Servet-i Fünun akımının oluşmasını sağlamıştır.

16 1964 ila 1975 arasında Memet Fuat tarafından yayımlanan dergi, yerli telif eserler kadar çeviriye de ağırlık vermiş ve çağdaş yazarların eserler ve fikirlerinin dolaşıma girip yaygınlaşmasına öncülük etmiştir.

17 1933'te yayın hayatına başlayan ve ilk dönemlerinden itibaren Yaşar Nabi Nayır'la özdeşleşen dergi, halen aylık olarak yayımlanmaktadır ve bu bakımdan dünyada da benzerine az rastlanır bir birikimin meydana gelmesini sağlamıştır.

18 1918 yılında kurulan dergi, çeşitli nedenlerle sayılarına ara vermiş, ancak 1990 yılında tekrar yayımlanmaya başlamıştır. Nurullah Ataç, Yahya Kemal ve Ahmet Hamdi Tanpınar gibi yazarların eserlerini yayımlamış olsa da, asıl etkisini muhafazakâr düşüncelere sahip yazarları çevresinde toplamasıyla göstermiştir.

19 1987 ila 2002 arasında faaliyet gösteren dergi, Orhan Koçak, Nurdan Gürbilek gibi edebiyat eleştirisinin önemli isimlerini ilk kez geniş bir çevreye tanıtmasının yanı sıra, sosyal bilimlerin çeşitli alanlarında dağınık biçimde ve büyük oranda birbirinden habersiz ilerleyen fikir ve yazarları bir araya getirmesiyle de, eleştirel düşüncenin yeniden şekillenmesine yadsınamaz bir katkı sunmuştur.

nızca 2000 yılı ve sonrasında sunulmuş çalışmalar değerlendirildi. Buna karşın, "zaman ve kapsam" kısıtlaması aslına bakılırsa birbiriyle ilişkili biçimde ele alınmalı. Her ne kadar dergi editörleri dosya projelerini aylar öncesinden haber vermiş olsa da, makalede *tahammül* sınırları aşılmadan, şimdiye dek yazılmış bütün Türk edebiyatı doktora tezlerini ele almak mümkün olmayacaktı. Üstelik, geçmişe doğru gidildikçe hem tezlerin sayıları hem de bu tezlerin üretildiği kurumların çeşitliliği giderek ve radikal biçimde azaldığından, bir süre sonra eğilimlerden ziyade tek tek akademisyenlerin kişisel tercihlerini kayıt altına alma tehlikesi belirecekti. Aynı şekilde aslında kendi içinde çok daha "eğlenceli" ve "değişik" tezlere rastlansa da, yüksek lisans sırasında yapılan çalışmalar da hem miktarları bu türden bir makalenin çerçevesinin çok ötesine taştığından hem de çoğu kez, tez yazarlarından çok tez danışmanlarının fikirlerinin birer uzantısı gibi işlediklerinden, çalışmanın dışında bırakıldı. Öte yandan, bu genellemenin çok ötesine geçen ve pek çok doktora tezinden daha zihin açıcı olabildiğini düşündüren yüksek lisans tezlerinin varlığından okuyucuyu haberdar etmek de bizim için aktarmamız gereken bir not haline geldi. Doktora tezlerini çerçeve olarak belirlememizdeki bir başka –bizce makul– gerekçe ise, tüm dünyada "doktor" unvanının akademik hiyerarşi ya da topluluğa gerçek anlamda dahil olmanın bir nişanı olarak görülmesi oldu. Yüksek lisans tezleri bir bakıma akademi çıraklık belgesi kabul edilirse, doktora tezlerinin bu anlamda ustalık –hiç değilse kalfalık– beratı olduğu varsayılabilir.

Yöntemsel kısıtlamamızınsa, daha ziyade kendi işimizi biraz daha kolaylaştırmakla ilgili olduğunu itiraf etmemiz gerekiyor. Bilindiği gibi Türkiye'deki üniversitelerde çalışılan bütün tezlerin toplu olarak görülebileceği ve dijital ortamda taranabileceği yegâne mecra YÖK'ün internet sitesidir.[20] Buna karşın, her ne kadar yakın zamanda yazılan tezler dijital olarak sisteme aktarılmış durumda olsa da, geçmişe doğru gidildikçe, adlarına ulaşılabilen kimi tezlerin sistemde gözükmemesi ya da telif haklarıyla ilgili kısıtlamaların bulunması, yazılan tezleri ulaşılmaz kılarak bir başka erişim sorununu ortaya çıkarmaktadır. Günümüzde tez yazarları dilerlerse çalışmalarını kabul edildikten sonraki üç yıl için erişime kapatabiliyorlarsa da, bu akademisyenlerin metinlerinin basılı hallerine kütüphaneler aracılığıyla ulaşmak mümkündür. Aynı şekilde, geçmişe dönük yapılacak bir çalışmada, yine üniversite kütüphanelerinden ve hayatta olan yazarlardan bu çalışmaların fotokopilerine ulaşmak teoride mümkündür. Ancak yine mekân ve zaman kısıtlamamız bu uğraşa girişmemize de engel oldu. Tüm bu nedenler dolayısıyla ve milenyumun teşvik edici başlangıç noktasından faydalanarak çalışma aralığımızı 2000-2016 arası ve yeni Türk edebiyatını içeren doktora tezleri olarak belirlemeye karar verdik (diğer edebiyat/dil alanlarına ait doktora tezleri analizlere dahil edilmese de, araştırma sırasında ilgi çekici gelen kimi noktalar yine de sonuç kısmında kısaca yorumlandı).

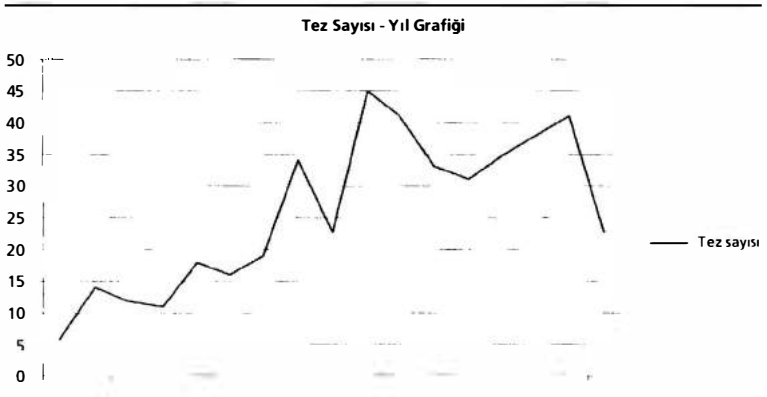
20 https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi

Aslında yukarıdaki gerekçeler yanında, bu kapsamın belirlenmesindeki bir başka neden devasa bir veri yükünün altında kalıp ayrıntıların tamamen gözden yitmesinden endişe etmemizdi. Buna karşın, ilerleyen kısımlarda izlenebileceği gibi, son on altı yılda yeni Türk edebiyatı alanıyla ilgili 450'ye yakın doktora tezinin tamamlandığını tespit etmek yine de şaşırtıcı oldu. Zira bu rakam, eleştiri dünyasında hem eleştirel mecralarda hem de gayri resmî buluşmalarda sıklıkla dile getirilen "yeni isimler-yeni fikirler" ihtiyacını karşılamak üzere 450 ismin yakın zamanda "doktor" unvanına değer görülmüş olduğu anlamına geliyordu. Öte yandan, yine aşağıda yorumlamaya gayret edildiği gibi, bu niceliğin her zaman niteliği de yanında getirmediğini ve modern edebiyat sahasında doktorluk unvanı taşıyan bu genç araştırmacılardan çok azının eserlerinin YÖK'ün tez merkezinin dijital arşivinin dışına taştığını en başından belirtmek gerekiyor.

Bu yargıya nasıl varıldığını daha iyi açıklayabilmek içinse incelenen tezlerin hangi kriterlere göre ve hangi niyetlerle yorumlandığı hakkında biraz daha bilgi vermek iyi olabilir. Tahmin edilebileceği gibi, çalışmanın örneklemini oluşturan 9 Aralık 2016 itibarıyla elde ettiğimiz toplam 440 tezin tamamını baştan sona okumamız mümkün değildi. Bu yüzden niyetimizin öncelikle bundan sonraki alan araştırmalarına kaynaklık etmek ve becerilebildiğince bir yol haritası oluşturmak olduğunun altını bir kez daha çizmeliyiz. Bunun için de, elde ettiğimiz tezleri değerlendirirken onları ilk olarak sayısal açıdan incelemeyi ve okuyucuları bilgilendirmeyi hedefledik. Bu bağlamda karşılaşılacak olan rakamlar, ilgi çekici olduğunu düşündüğümüz ve işe yarayacağını umduğumuz bu türden istatistikî verileri derlemekte. Öte yandan, niceliğin yanına nitelik açısından da çeşitli ölçütler getirmeye çalıştık ve bu sayede tezleri incelerken dikkatimizi çeken kimi noktaları hem veri düzeyinde hem de yorumlayarak bir araya getirmeyi de denedik. Başlangıçta da dile getirildiği gibi, bu araştırma yalnızca yeni Türk edebiyatı olarak tanımlanan alana değen tezlere odaklanıyor. Bunun yanı sıra Divan edebiyatı, halk edebiyatı, dil araştırmaları alanlarını da kapsayan yeni incelemeler, gerek üniversitelerin Türk Dili ve Edebiyatı kürsülerinde, gerekse kimi sosyal bilim bölümlerinde edebiyat eleştirisinin hangi eğilimlerle şekillendiğini çerçevelemek ve daha kapsamlı sonuçlara ulaşmak için önemli katkılar sunacaktır. Son olarak belirtmem gerekiyor ki, aşağıda okuyacağınız çalışma benim koordinatörlüğümde şekilleniyor gözükse de, öğretmenleri olma şansını elde ettiğim için kendimi şanslı saydığım iki öğrencimin, artık genç meslektaşlarım saydığım Abdurrahim Karabaşoğlu ve Mehmet Şamil Dayanç'ın özellikle verilerin toplanması sırasındaki katkıları olmasaydı, bütün eksiklerinden sorumlu olduğum bu mütevazı çalışmanın işe yarar kısımları da ortaya çıkamazdı. Şimdi, giderek uzamaya başlayan bu giriş nihayetlendirip elde ettiğimiz sonuçları paylaşmaya başlayabiliriz.

2000-2016 yılları arasında üniversitelerde tamamlanan tez sayıları

Çalışmaya başlarken ilk olarak, alanın yıllar içinde nasıl hareketlendiğini gösterebilmek için, ele alınan 2000-2016 döneminde tez sayılarında nasıl bir değişim olduğuna bakmak anlamlı olabilir. Buna göre, aşağıdaki grafikten de takip edilebileceği gibi, 2000 yılında görülen mütevazı 6 sayısının düzenli denebilecek bir ivmeyle yıllar içinde yukarı doğru tırmandığını söylemek mümkündür. En yüksek rakamın ortaya çıktığı 2009 yılında toplam 45 doktora tezi tamamlanırken, 2010 ve sonrasında da rakamın 31 ila 41 arasında dalgalandığı görülmektedir. 2016 yılındaki 23 sayısı bu bakımdan bir düşüşe işaret etse de, çalışmanın tamamlandığı sırada güz döneminin henüz devam ediyor oluşu, dönem sonunda savunulmuş muhtemel doktora tezlerini de hesaba katmamız gerektiğine işaret etmektedir. Tüm bu başlangıç verilerinin bize gösterdiği ise, YÖK'ün üniversitelerde lisans eğitiminin verilebilmesi için şart koştuğu üç doktora sahibi öğretim elemanı kararı düşünüldüğünde, her yıl ortalama 10-15 yeni bölüm kurabilecek sayıda yeni akademisyenin yeni Türk edebiyatı alanından mezun olduğudur. Bu rakama, Divan edebiyatı, halk edebiyatı ve dilbilim çalışmaları da eklendiğinde, edebiyatla ilişkili alanlardan bir yılda doktora unvanı alanların sayısının 100'e yaklaştığını düşünmemek için bir neden yoktur. Dolayısıyla, Türkiye şartlarında edebiyat alanında uzmanlaşmış yeni araştırmacı yetiştirme noktasında, en azından sayısal olarak bir eksikliğin bulunmadığını dile getirmek, doktora tezlerinin sayılarına bakarak varabileceğimiz ilk sonuç olabilir.



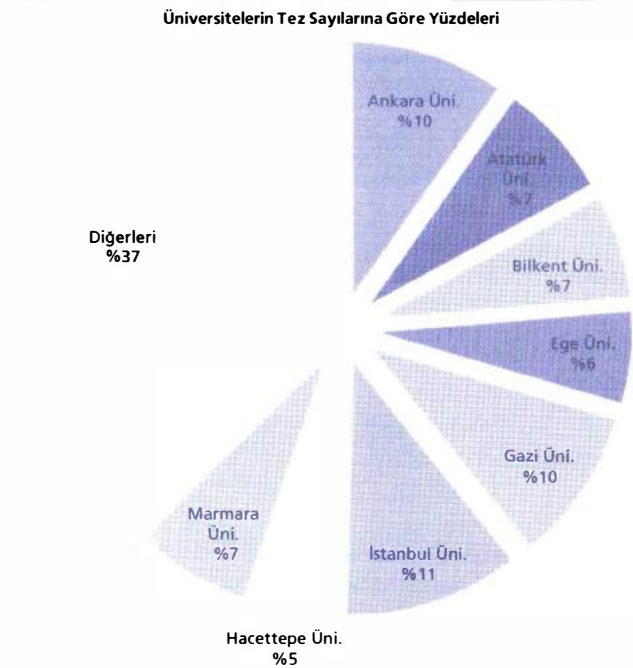
Üniversitelere göre 2000-2016 yıllarındaki tez sayılarının toplam içindeki payı

Ele aldığımız dönemde toplamda 440'a ulaşan yeni Türk edebiyatı alanındaki doktora tez sayılarının üniversiteler arasında nasıl dağıldığına iki ayrı başlık altında bakmak, sonuçları değerlendirmek açısından daha yararlı olacaktır. Bu amaçla, ilk olarak üniversitelerin tamamlanan tezler içindeki yüzdelerine göz atılabilir. Aşağıdaki grafikte görüleceği gibi, 20 ve daha üzerinde tezin çalışıldığı üniversiteleri kapsayan bir pasta oluşturulduğunda, 8 kurumun toplam içindeki paylarının yüzde 63 gibi son derece yüksek bir orana sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu okullardan İstanbul Üniversitesi 49 tez ile başı çekerken, Hacettepe Üniversitesi ise 21 ile en üretken 8 üniversite içinde son sırada yer almaktadır. Pastada yer alan diğer üniversitelerin ürettikleri tez sayıları ise yukarıdan aşağıya şu şekildedir: Ankara 43, Atatürk 32, Bilkent 29, Ege 26, Gazi 43, Marmara 32.

Bu 8 üniversite arasında İstanbul ve Ankara Üniversiteleri, ayrıca, Türkiye'deki edebiyat eleştirisinin akademideki kurucuları olarak da düşünülebilir. Uzun yıllar boyunca hem eleştiri geleneğinin şekillenmesinde hem de yeni açılan üniversitelerin kadrolarının oluşturulmasında belirleyici olan bu okullar, anlaşıldığı kadarıyla günümüzde de sayısal olarak etkinliklerini korumaktadırlar. Listedeki ilginç sayılabilecek ve ayrıca üzerinde durulabilecek okullardan birinin Bilkent Üniversitesi olduğu söylenebilir. Bir vakıf üniversitesi olması ve edebiyat alanında yalnızca lisansüstü dereceler için eğitim sunmasıyla diğerlerinden ayrışan Bilkent, aynı zamanda bu okullar arasında en genç edebiyat programına da sahip okuldur. Üniversite bünyesinde yazılan 29 tez ve bunların içeriklerine, yayına dönüşme ve dolaşıma girme güçlerine bakıldığındaysa, yalnızca lisansüstü araştırmalarına yoğunlaşmış enstitülerin, bilimsel araştırmaların niteliğini artırmak için anlamlı bir yol olabileceği akla yatkın gelmektedir. Listedeki üniversitelerin 6'sının Ankara ve İstanbul'da bulunması da, yine, akademik faaliyetlerin ülkenin tamamına eşit derecede yayılmadığını, büyükşehirlerin pastanın hâlâ çok büyük bir kısmını elinde tuttuğunu göstermektedir. Bu noktada "diğerleri"nin kimler olduğu da daha önemli hale gelmektedir.

YÖK'ün açıklamış olduğu verilere göre, 2017 yılında, toplam 114 üniversitede 6.947 öğrenci için Türk Dili ve Edebiyatı bölümlerinde kontenjan açılmıştır. Bu okullardan 87 tanesi devlet, 27 tanesiyse vakıf üniversitelerinin bünyesindedir. Üniversiteler 76 farklı şehirde yer almakta, bu açıdan da Türkiye coğrafyasının hemen hemen tamamını kapsamaktadır.[21] Öte yandan, tahmin edileceği gibi, bu üniversitelerin tamamında lisansüstü eğitim seçenekleri bulunmadığı gi-

21 http://www.hizlitercih.com/bolum/Turk-Dili-Ve-Edebiyati



bi, özellikle vakıf üniversitelerinde lisansüstü program barındıran kurumların sayısı fazla değildir. Yukarıdaki 8 üniversitenin neden akademik kadroların yetiştirilmesinde bu denli baskın olduklarını anlamak için diğer üniversitelerin bu sürece dahil olmayışlarını da hesaba katmak gerekmektedir. Bu durumun doğal ve kaçınılmaz sonucu ise, doktora tezlerinin çok ciddi bir kısmının belirli danışman ve üniversitelerin denetiminde oluşması ve akademik kadroların yöntem ve bakış açısından sıklıkla birbirine yakın tezler ortaya koymasıdır. Diğer üniversitelerin çok büyük bir kısmının kadrolarının da yine bu baskın okullarca oluşturulduğu gerçeği ise, gelecekte tezlerin içeriğinde ciddi bir farklılaşma görme ihtimalinin düşük olduğunu düşündürmektedir.

Danışmanların çalıştırdığı tez sayıları

Doktora tezlerinin hangi üniversitelerde yoğunlaştığına baktıktan sonra, bu tezlerin hangi danışmanların gözetiminde tamamlandığına bakmak da anlamlı olacaktır. Diğer sosyal bilim dallarındaki eğilimlerin nasıl olduğu konusunda sez-

TABLO 1
2000-2016 Yılları Arasında Yeni Türk Edebiyatı Alanında "Diğer" Üniversitelerde Tamamlanan Doktora Tezleri

Üniversite adı	*Tez sayısı*	*Üniversite adı*	*Tez sayısı*
Afyon Kocatepe	1	İnönü	2
Anadolu	1	Karadeniz Teknik	1
Ardahan	4	Kırıkkale	5
Balıkesir	5	Kocaeli	3
Boğaziçi	10	Mimar Sinan	1
Bozok	1	Muğla Sıtkı Koçman	2
Celal Bayar	3	Ondokuz Mayıs	13
Çanakkale 18 Mart	4	Pamukkale	5
Çukurova	4	Sakarya	8
Dicle	12	Selçuk	13
Dokuz Eylül	8	Süleyman Demirel	1
Erciyes	6	Trakya	11
Eskişehir Osman Gazi	2	Uludağ	8
Fatih Sultan Mehmet	1	Yıldırım Beyazıt	1
Fatih	3	Yıldız Teknik	1
Fırat	16	Yüzüncüyıl	9
		Toplam	165

gilerden daha fazlasını söylememiz mümkün değilse de, yeni Türk edebiyatı alanında çalışılan doktora tezlerinde danışmanların konum ve rolleri, genellikle doktor adayına karşılaştığı sorunlarda yöntem ya da kaynak önermekten çok daha ötede anlam taşır. Doktora süreçleri adaylarca yürütülse de, çoğu kez konunun seçilmesinden kurulacak kavramsal çerçeveye dek bir tezin bilimsel pek çok özerk alanı müdahaleye tabi tutulur (bu durumun izlerini taşımayan çok sayıda doktora teziyle de karşılaştığımızı, ancak özellikle yüksek lisans tezlerinde ve ciddi miktardaki doktora çalışmalarında danışman yönlendirmelerine delil olabilecek kısımlara yoğun biçimde denk geldiğimizi belirtmemiz gerek). Bu durum ilk bakışta "yardımın miktarı" ile sınırlı gözükse de, etkileri daha geniş bir alanda hissedilmektedir. Zira, tıpkı tezlerin yaklaşık üçte ikisinin sadece 8 üniversitede üretilmesi gibi, tezlerin hep aynı danışmanların denetiminde yazılmasının da çeşitliliği ve bilimsel üretimin zenginleşmesini sekteye uğrattığı düşünülebilir.

Aşağıda yer alan Tablo 2, ele aldığımız 2000-2016 yılları arasında 5 ve daha fazla sayıda tez çalıştıran danışmanları listelemektedir. Buna göre, taradığımız dönemde tamamlanan 440 tezin 230'u, bir başka deyişle yarıdan fazlası sadece 26 danışmanın gözetiminde yazılmıştır. Bu da listedeki her bir danışmanın ortalama 9 tezin yazılmasına katkı sunduğunu göstermektedir. Tablodaki en fazla sayıda tez çalıştırmış ilk 5 ismin toplamlarına bakıldığındaysa rakam 86'ya ulaşmaktadır: Kâzım Yetiş 19, M. Fatih Andı 14, Nurullah Çetin 12, Ramazan Kaplan 23, Şerif Aktaş 18. Verileri bir araya getirdiğimizde bizim de dikkatimizi

fazlasıyla çeken bu rakam, aynı zamanda elimizdeki 440 tezin neredeyse yüzde 20'sine denk gelmektedir. Bir başka deyişle, 2000-2016 arasında Türkiye üniversitelerinde yeni Türk edebiyatı alanında tamamlanan her 5 tezden 1'i bu danışmanlar tarafından çalıştırılmıştır.

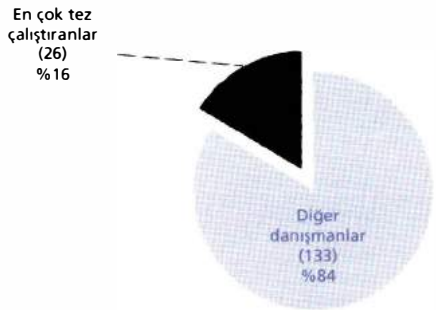
TABLO 2
5 ve Daha Fazla Sayıda Tez Çalıştıran Danışmanların Listesi ve Tez Sayıları

Danışman adı	*Üniversite*	*Tez sayısı*
Abide Doğan	Hacettepe	7
Alemdar Yalçın	Gazi	5
Alev Sinar Uğurlu	Uludağ	7
Bilge Ercilasun	Hacettepe	6
Emel Kefeli	Marmara	8
Erdoğan Erbay	Atatürk	9
Fazıl Gökçek	Ege	5
Hüseyin Tuncer	Dokuz Eylül	6
İbrahim Kavaz	İnönü (1) Dicle (1) Fırat (6)	8
İbrahim Şahin	E. Osmangazi (2) Kırıkkale (4)	6
İsmail Parlatır	Ankara	7
Kâzım Yetiş	Sakarya (3) İstanbul (16)	19
Kemal Timur	Dicle	5
Laurent Mignon	Bilkent	8
M. Fatih Andı	FSM (1) İstanbul (13)	14
Mehmet Kalpaklı	Bilkent	5
Mehmet Törenek	Atatürk	9
Muhammet Gür	Marmara	7
Mustafa Özbalcı	Ondokuz Mayıs	5
Nurullah Çetin	Ankara	12
Ramazan Kaplan	Yüzüncüyıl (4) Hacettepe (1) Gazi (2) Fırat (1) Ankara (15)	23
Ramazan Korkmaz	Ardahan (4) Dicle (1) Fırat (4)	9
Recep Duymaz	Trakya	8
Sema Uğurcan	Marmara	8
Süha Oğuzertem	Bilkent	6
Şerif Aktaş	Selçuk (1) Gazi (17)	18
Toplam (26)		230

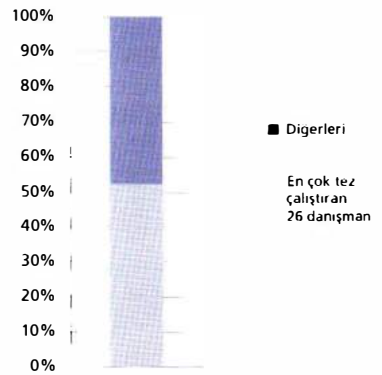
Vurgulamak istediğimiz noktayı daha iyi açıklayabilmek için oluşturduğumuz aşağıdaki iki grafiğe bakıldığında, doktor adaylarının tez danışmanlarına dağılımlarındaki ilginçlik belirginleşecektir. Tablo 2'de listelenen en çok tez çalıştıran 26 danışmanın toplam tezler içindeki payı ilk grafikte görülebileceği gibi yüzde 50'nin üzerindedir. Buna karşın, ikince grafikte ortaya çıkan fotoğraf, bu yüzde 50'yi oluşturan 26 danışmanın doktora tezi çalıştıran akademisyenler içindeki oranının yalnızca yüzde 16 olduğunu, kalan 210 tezi çalıştıran toplam 133 danışmanın ise yüzde 84 gibi büyük bir dilimi kapladığını göstermektedir.

Şüphesiz bir danışmanın kaç tez çalıştırdığı o tezlerin niteliğinin iyi ya da kötü olması için bir önkoşul sayılamayacağı gibi, daha fazla yarar sağlayabi-

En Çok Tez Çalıştıran 26 danışmanın Toplam İçindeki Payları



Tezlerin Danışmanlara Dağılımı



leceğini düşündüğümüz çeşitlilik de kendi başına bir özgünlük teminatı anlamı taşımaz. Aynı şekilde, doktora tezlerinin belirli isimler üzerinde yoğunlaşmasının, danışmanın popülerliğiyle, yetkinliğiyle, yöntemiyle de ilgili olduğu veya bu sıkışmanın üniversitelerin lisansüstü araştırmalarında aldığı role bağlı olduğu da söylenebilir. Öte yandan, Türkiye'deki danışmanların, aday üzerindeki –sıradan kabul edilen– etki ve kontrol gücünün, "pürüzsüz" bir tez yazma süreci geçirmek isteyen doktora öğrencilerinin yazdıklarına sızmadığına inanmak oldukça güçtür. Bu öngörüyü daha somut hale getirebilmek için bir sonraki başlıkta 2000-2016 yılları arasında 19 doktor adayına danışmanlık yapan Kâzım Yetiş'in denetlediği tezlerin içeriğine daha yakından bakmak anlamlı olabilir.

Kâzım Yetiş'in yönettiği doktora tezlerine yakın bir bakış

Yeni Türk edebiyatı alanında hazırlanan doktora tezlerindeki danışman rollerinin tavsiye ve denetlemeden çok yönlendirme ve şekillendirme içerdiğini öne sürerken, elbette bu bağlantıları kurabilmek için ihtiyaç duyulan yakın okumaların hepsini tamamladığımızı iddia etmiyoruz. Bu denli kapsamlı bir inceleme için hem tezlerin baştan sona yöntem ve içerik açısından ele alınması, ardından danışmanın ilgi alanları ve yayınlarının taranması, son olarak da bu iki verinin tezler arasında kurulacak bağlantılarla somutlaştırılması gerekmektedir. Öte yandan, kimi durumlarda danışmanların tezler üzerindeki etkilerini tespit etmek çok daha kolay olmaktadır. Nitekim Kâzım Yetiş'in 2000-2016 yıllarının tamamına yayılan danışmanlık kariyeri boyunca çalıştırdığı 19 doktora tezinin sadece başlıklarına bakarak dahi bu yargı keskinleştirilebilir.

Aşağıda yer alan Tablo 3'teki ilk sekiz tezin başlıklarına yakından bakıldığında aralarındaki konu ve dönem ilişkisi açıkça görülmektedir. Buna göre, ilk olarak İsmail Karaca tarafından başlanan "Türk tarihiyle ilgili romanlar" izleği, Necmettin Özmen'in 2013'te tamamladığı teze değin birbirini takip eden dönemlere ayrılarak incelenmiştir. Karaca'nın taradığı 1951-1960 aralığını, sırasıyla, İlknur Tatar Kırılmış 1961-1965, Aigul Sulaimanova 1966-1970, Ramazan Topdemirel 1971-1980, Ahmed Eldessouky 1981-1985, Dilek Nalbantlar Erdoğan 1991-1995, Semiha Özel Yaman 1996-2000 ve Necmettin Özmen 2001-2002 dönemlerini alarak ilerletmiştir. Fark edileceği gibi inceleme aralığı kimi kez 10, kimi kez 5, kimi kez de –son tezde olduğu gibi– 2 yıl olarak belirlenmiştir. İlginç olan noktalardan biri, 1986-1990 aralığının çalışılmamış olmasıdır. Bunun nedeniyse, muhtemelen, bu dönemi inceleyen doktora adayının tezini tamamlayamamasıdır. Bununla birlikte, ilerleyen yıllarda 2002 ve sonrasının da "Türk tarihiyle ilgili romanlar" bağlamında Kâzım Yetiş danışmanlığında yeni tezlere dönüşebileceğini öngörmek mümkündür. Yine de, Kâzım Yetiş'in çalıştırdığı tezlerdeki etkisini yalnızca başlıklar arasındaki bağlantıları ele alarak, bir başka deyişle tezlerin içerik ve yöntemleri sorgulanmadan değerlendirmek erken yargılara varılmasına yol açabilir. Bu yüzden, ele aldığımız bu 8 teze daha içeriden bir bakış getirmek faydalı olacaktır.

Öte yandan, toplamda 8.183 sayfaya ulaşan, yani ortalamaları 1.000 sayfayı aşan 8 tezin oluşturduğu bu son derece kapsamlı dönem değerlendirmesinin içeriklerinde de birbirlerine oldukça yakınlaştıklarını fark etmek uzun sürmeyecektir. Nitekim ele alınan dönemin tarihsel koşulları, incelenecek yazarların kimlikleri, eleştiri kuramları gibi her bir tez için yeniden gündeme alınması/belirlenmesi gereken değişkenlerin bu tezlere başlanırken pek bir tereddüt yaratmadığı, bütün tezlerin aynı yöntem ve içerikle tartışıldığı gözlenmektedir. Öyle ki, incelenen romanların hangi açılardan değerlendirileceğinin sırası dahi, bu 8 tez boyunca değişmemiştir. Buna göre, her bir tezde listelenen romanlar ön-

TABLO 3
2000-2016 Yılları Kâzım Yetiş Tarafından Çalıştırılan Doktora Tezleri

Yıl	*Yazar adı*	*Tez başlığı*	*Sayfa*
2004	İsmail Karaca	Türk Edebiyatında Tarihi Romanlar (Türk Tarihiyle İlgili, 1951-1960)	1812
2007	İlknur Tatar Kırılmış	Türk Edebiyatında Tarihi Romanlar (Türk Tarihiyle İlgili, 1961-1965)	1135
2009	Aigul Sulaimanova	Konusunu Türk Tarihinden Alan Tarihi Romanlar (1966-1970)	394
2005	Ramazan Topdemirel	Türk Edebiyatında Tarihî Romanlar (Türk Tarihiyle İlgili 1971-1980)	765
2010	Ahmed Eldessouky	Türk Edebiyatında Tarihi Romanlar (Türk Tarihiyle İlgili, 1981-1985)	638
2016	Dilek Nalbantlar Erdoğan	Türk Edebiyatında Konusunu Türk Tarihinden Alan Romanlar: 1991-1995	1277
2015	Semiha Özel Yaman	Türk Edebiyatında Konusunu Türk Tarihinden Alan Romanlar: 1996-2000	1231
2013	Necmettin Özmen	Türk Edebiyatında Konusunu Türk Tarihinden Alan Romanlar (2001-2002)	931
2001	Kemal Timur	1872-1896 Yılları Arasındaki Türk Romanında Din Duygusu, Dinler ve İnançlar	562
2001	Şahmurat Arık	Cumhuriyete Kadarki Türk Romanında Değerler Çatışması	580
2001	Yılmaz Daşçıoğlu	Behçet Necatigil'in Şiirlerinde Şekil ve Muhteva Yönünden İncelenmesi	765
2010	Çilem Tercüman Gür	Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Bir Sosyal Değişme Olgusu Olarak Moda (1923-1940)	420
2004	Hacer Gülşen	Milli Mücadele Dönemi Edebiyatında Edebi Tenkit	375
2010	Mehmet Samsakçı	Çok Partili Hayata Geçiş Sürecinde Parti/Particilik Algısının Türk Romanına Aksi (1909-1980	610
2011	Murat Turna	1980 Türk Romanında Değerlerin Çözülmesi	546
2002	Müzeyyen Buttanrı	Türk Edebiyatında Tarihi Tiyatro: Başlangıçtan 1950'ye Kadar	1103
2001	Secaatin Tural	Cumhuriyet Devri Türk Şiirinde Din Vurgusu (1923-1970)	709
2013	Seda Gül Kartal	Türk Romanında Eğitim-Öğretim Görmüş Kahramanlar (1870-1908)	556
2014	Yulia Germaeva	Sevinç Çokum'un Hikaye ve Romanlarında İnsan	780

ce "zaman", ardından "mekân", sonrasında da "şahıslar" ve "bakış açısı"na göre bölümlenmiştir. Bir kez bu şablon oluşturulduktan sonraysa, tezlerin çok ciddi bir kısmının yalnızca çeşitli meslek ya da mekân adlarının sıralanmasından, romanlarda anlatıcı rolünün kime teslim edilmesinden ya da olayın özetlenmesi ve anlatı zamanının tespitinden ibaret olduğu söylenebilir. Bu durumda tezler arasındaki farklar da, kaçınılmaz şekilde, roman ve karakter adlarının değişmesiyle, yeni meslek ya da mekân adlarının ilgili bölüme eklenip çıkarılmasıy-

la sınırlı kalmış gözükmektedir. Nitekim, tezlerin yalnızca dönemsel olarak değil, içerik ve yöntemsel olarak da birbirini çok büyük oranda takip ediyor oluşu, tartışmayı bir inceleme ya da iddiadan çok, bir kişiler listesine, romanlardaki mekân ya da anlatıcı dökümlerine dönüştürmektedir. Bu durumda tezlerin argümanları da zayıflamakta, harcanan yoğun zaman ve emeğin karşılığının yeterince alınamadığı duygusu ağır basmaktadır. Nitekim yukarıda bahsedilen 8 tezin toplam sayfa sayısı 8.000'i aşmış olsa da, argümanların değerlendirileceği sonuç kısımlarının toplamı bunun yüzde 1'ine dahi ulaşamamaktadır. Örneğin, İsmail Karaca, Ramazan Topdemirel ve Ahmed Eldessouky'nin çalışmalarının toplamı 3.215 sayfayken, üç tezin sonuç kısımlarının toplamı 7'dir ki, bu rakam binde 2 gibi bir orana denk gelmektedir.

Şüphesiz bu rakamlar ya da bağlantılar bir tezin niteliğinin belirlenmesindeki yegâne ölçütler değildir. Aynı şekilde Kâzım Yetiş'in danışmanlık yaptığı tezler konuları itibarıyla birbirine yakınlıkları örnek olarak belirlenmiş olsa da, "zaman-mekân-şahıs-bakış açısı" dörtlüsünün doktora tezlerindeki yaygınlığı bu 8 tezden çok daha fazlasına işaret etmektedir. Bu açıdan yüzlerce tezde karşılaşılan bu şablonlaşmış uygulamanın kendisinin sorgulanması, yeni Türk edebiyatı alanında ihtiyaç duyulan yenilikçi fikirlerin ortaya çıkabilmesi için elzemdir.

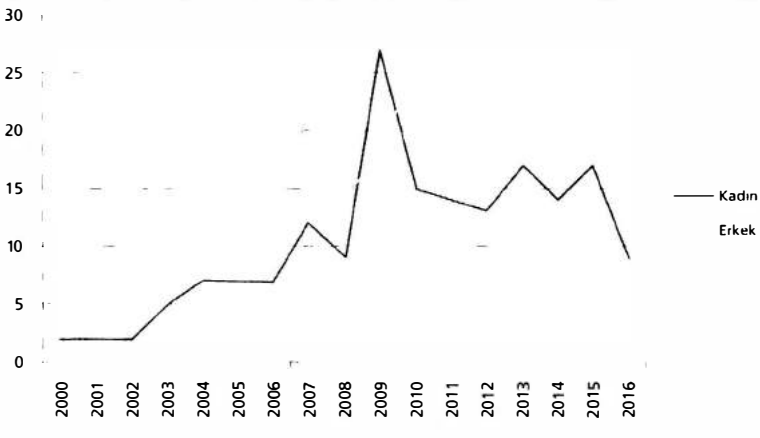
Doktora yazar ve danışmanlarının cinsiyet dağılımları

2000-2016 yılları arasında yeni Türk edebiyatı alanında yapılmış doktora tezlerine dair ilgi çekici istatistiklerden biri de, tez yazarlarının cinsiyetleridir. Türkiye'de geleneksel olarak sayısal bölümleri erkeklerin, sosyal ve beşeri bilimlerle ilgili bölümleri de kadınların tercih ettiklerine dair bir inanış vardır. Bu inanışın ilk kısmının büyük ölçüde –özellikle mühendislik bölümlerinde– doğruluğundan söz edilebilirse de, sosyal bilimlerin kadınların denetiminde ilerlediğini düşünmek için elimizde pek bir neden yoktur.

Nitekim YÖK'ün son olarak 2014-2015 yılı için yayımladığı istatistiklere göre,[22] Türkiye'deki bütün kademe ve program türlerinde yükseköğrenimlerine devam eden öğrenci sayısı 6 milyonun biraz üzerindedir. Bu rakamın yaklaşık 3,2 milyonu erkek, 2,8 milyonu ise kadın öğrencilerden oluşmaktadır. YÖK'ün yayımladığı istatistikler, bu verileri edebiyat gibi daha dar birimlerde incelemeye imkân tanımasa da, küçük sapmalarla mevcut erkek-kadın oranlarının sosyal bilimlerde de devam ettiği düşünülebilir. Öte yandan, erkeklerin yüzde 60'a yüzde 40 nispetinde kadınlara oranla eğitimden daha fazla yararlandıkları görülmektedir. Diğer pek çok toplumsal mecrada devam eden bu negatif ayrışma kaygı verici olsa da, bu farkın doğru hamlelerle ileride daha dengeli hale getirilebileceği umulabilir.

22 https://istatistik.yok.gov.tr

Nitekim bizim çalışmamızın temelini oluşturan 440 doktora tezinin de 179'unun kadın, geriye kalan 261'inin ise erkekler tarafından hazırlandığı görülmüştür. Aşağıda yer alan, tezlerin yıllar içinde kadın-erkek doktora adayları arasında nasıl dağıldığına dair grafik incelendiğinde, iki cinsiyet arasında bir sene hariç erkeklerin daima kadınlardan daha fazla tez tamamladığı anlaşılacaktır. Bu dağılım, YÖK'ün belirttiği erkek-kadın öğrenci oranlarıyla da uyumludur.

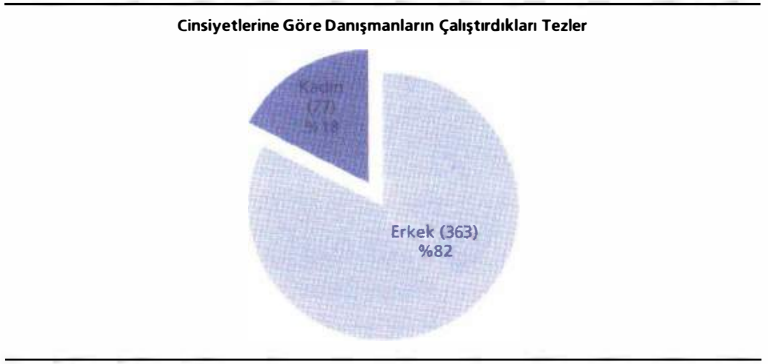


Bu grafikle ilgili değinilebilecek bir başka nokta, 45 ile en çok tez yazılan yıl olan 2009'un, aynı zamanda kadınların erkeklerden ilk kez daha fazla tez sayısına ulaştığı sene de oluşudur. 2000 ve 2001 yıllarında kadınlar sadece 3'er tez tamamlarken, 2000'lerin sonundan itibaren hem kadınların hem de erkeklerin hazırladığı tezlerin arttığı görülmektedir. Aynı şekilde, kadınların yazdığı tez sayısındaki artış ile toplam tez sayısındaki artış arasında da bir paralellik gözlemlenmiştir. Fakat unutulmamalıdır ki kadınların yazdığı tezler yalnızca 2009 yılında erkeklerin yazdığı tezlerden daha fazladır ve her ne kadar kadınların yaptığı tez sayısı yıllara göre dalgalı olarak artsa da, 2013 yılı dışında erkekler kadınlardan her sene en az 5 tez daha fazla yazmıştır. 2013 yılında ise kadınlar 17 tez savunur ve başarılı olurken, erkeklerin tez sayısı 18'dir. Altı çizilmesi gereken bir başka nokta ise, çalışmanın başında da belirtildiği gibi, 2016 yılının tamamına dair veriler dikkate alınmamıştır, bu yılda ortaya çıkan düşüşün bu gözle değerlendirilmesi gerekmektedir. Bütün tezler için genel bir oranlama yapıldığında, toplam 440 doktora tezinin yüzde 41'ine denk gelen 179 çalışmanın kadınlar, yüzde 59'unu oluşturan 261'inin ise erkekler tarafından hazırlandığı anlaşılmaktadır.

Öte yandan, yukarıda bahsedilen YÖK istatistiklerine öğretim elemanları açısından bakıldığında, kadın-erkek dengesinin erkekler lehine radikal biçimde bozulduğu görülür. Buna göre, üniversitelerde akademik faaliyetlerini sürdüren öğretim elemanları içinde yer alan kadınlar, toplam görevli 20 bin 879 profesörün 6 bin 128'ini; 14 bin 140 doçentten 4 bin 848'ini; 33 bin 323 yardımcı doçentin 13 bin 171'ini ve 21 bin 118 öğretim görevlisinin yalnızca 9 bin 161'ini oluşturmaktadır. Bu rakamlar, öğrenci sayılarındaki dengesizliğin ve negatif ayrışmanın, üniversitelerde istihdam edilmek söz konusu olduğunda daha da derinleştiğini, profesör ve doçent kadrolarında erkeklerin kadınlardan iki kattan daha fazla oranda görevlendirildiğini göstermektedir.

Yeni Türk edebiyatı alanında yapılan tezler açısından bu eşitsizliği danışmanlar aracılığıyla yorumladığımızdaysa, ortaya çıkan sonuçlar daha da kaygı verici hale gelmektedir. Buna göre, aşağıdaki grafikten de takip edilebileceği gibi, 2000-2016 yılları arasında tamamlanan 440 tezin sadece yüzde 18'ine denk gelen 77 tanesi kadın danışmanlarca çalıştırılmış, geriye kalan yüzde 82'yi oluşturan 363'ü ise erkek danışmanlarca yönetilmiştir. Elbette, daha önce danışman başına düşen tez sayıları başlığında da belirtildiği gibi, esas olan bir danışmanın kaç tez çalıştırdığı ya da cinsiyetinin ne olduğu değil, tamamlanma sürecine yardımcı olduğu, teze nasıl katkı sunduğudur. Öte yandan, yine hemen her başlık altında yinelenen tezlerdeki çeşitlilik sorununun bir kısmının da kadın-erkek danışmanlar arasındaki uçurumun büyüklüğüyle de ilgili olduğunu düşünmemek için bir neden yoktur. Tıpkı, doktora yazılan üniversite sayılarının, danışman başına düşen tez miktarlarının daha dengeli olması gerektiği gibi, cinsiyetlerarası makas farkının da ilerleyen yıllarda mutlaka daraltılması, gelecekteki çalışmaların daha iyi koşullarda hazırlanması için uygun temeli oluşturacak etmenlerdendir.

Ne var ki, yıllar içinde danışmanların üstlendiği rollere bakıldığında bu konuda umutlu olmamızı sağlayabilecek yeterince emare bulunmadığı da orta-



dadır. Nitekim daha önce bahsedilen ve incelediğimiz 440 tezin 230'unda, bir başka deyişle yüzde 50'den fazlasında, danışman olarak imzası bulunan en çok tez çalıştıran danışmanlar listesindeki 26 ismin (Tablo 2) yine yalnızca 5'i kadındır. Abide Doğan, Alev Sinar Uğurlu, Bilge Ercilasun, Emel Kefeli ve Sema Uğurcan'ın toplam çalıştırdıkları tez sayısı 36 olurken; bu rakam, 26 kişilik listenin çalıştırdığı tezlerin ancak yüzde 16'sını oluşturmaktadır. Dolayısıyla, bu tabloda yer alan akademisyenlerin kariyerlerinin ilerleyen yıllarında oldukları kabul edilip günümüze geldikçe danışmanlar açısından bu kadın-erkek eşitsizliğinin bozulacağı umulsa bile, kadın danışmanların 440 tezin tamamı söz konusu olduğunda da sadece yüzde 18'lik bir paya sahip olmaları bu ihtimali güçleştirmektedir. Bir başka deyişle, kadınların yükseköğrenime dahil olma noktasında maruz kaldıkları negatif ayrışmanın, doktora sonrasında üniversitelerde istihdam edilme ve danışman olarak görev alma açılarından daha da arttığı görülmektedir.

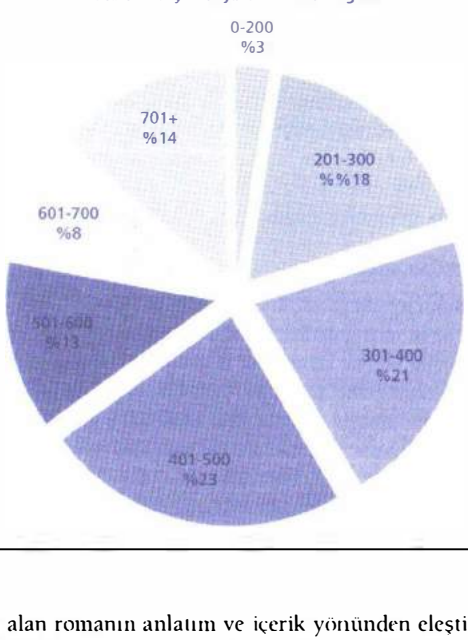
Doktora tezlerinin uzunluklarının değerlendirilmesi

Sona yaklaşırken, değerlendirmeye aldığımız tezlerde dikkatimizi çeken bir başka noktadan, tezlerin uzunluklarından söz etmenin anlamlı olabileceğini düşünüyoruz. Başlangıçta ayırt edici bir özellik olarak görülmese de, daha yakından baktıkça, incelenen dönemde yeni Türk edebiyatı alanında yazılmış doktora tezlerinin sayfa sayılarının kendi içlerinde ilginç biçimde dağıldıkları fark edilecektir. Dahası, aşağıda ayrıntılandırılacağı üzere, tezlerin uzunluklarının oluşmasının ardında, beklenebileceği gibi sadece ele alınan konunun değil, aynı zamanda hangi üniversitede tamamlandığının da belirleyici olduğu görülmüştür. Bu bakımdan tezlerin sayfa sayılarının kimi zaman –yazarlarından bağımsız olarak– içinde üretildikleri kurumun beklentileriyle ya da gelenekle-

riyle de ilişkilendirilebileceğini iddia etmek yanlış olmayacaktır. Öte yandan, şüphesiz "ideal" bir tezin kaç sayfa olması gerektiğine dair elimizde bir rehber de bulunmamaktadır. Herhangi bir tezin hacmi, yazarının niyetleri; çalışılan konunun, dönemin, metnin içeriği; tez yazılan alanın ne olduğu ve kullanılan yöntem gibi pek çok farklı değişkenle belirlendiğinden, biz de tezlerin sayfa sayılarını değerlendirirken nitelik değil, nicelik açısından konuyu ele almaya çalıştık. Buna karşın, tezlerin uzunlukları arttıkça okunabilirliklerinin ve yayına dönüşme ihtimallerinin azaldığını, bu durumun da üretilen kıymetli bilginin dolaşıma girmesini büyük ölçüde baskıladığını hatırlatmak gerekmektedir.

Bu giriş sonrasında tezleri gruplandıran aşağıdaki grafik incelendiğinde, çalışmalarda en çok karşımıza çıkan sayfa aralığının 401-500 olduğu görülmektedir. Bu grup, bütün tezlerin yüzde 23'ünü oluşturan 103 çalışmayı bir araya getirmektedir. Bir başka büyük küme ise, 301-400 sayfalar arasında tamamlanan 94 tezden oluşmaktadır. Yine de bütün tezlerin sayfa dağılımlarına bakıldığında, diğerlerinden daha yaygın ve baskın bir uzunluk aralığı olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Bu pastadaki ilginç bir dilim, 200 sayfanın altında tamamlanan yalnızca 11 tezin bulunmasıdır. Her ne kadar 200 sayfa bir sosyal bilim tezi için alışılmadık kısalıkta düşünülebilirse de, sadece yüzde 3'lük bir orana sahip olması, Türkiye'de kısa tezlerin pek de makbul kabul edilmediğini düşündürebilir. Ele aldığımız tezler arasındaki en kısa çalışma, 2008 yılında Hülya Bayrak Akyıldız tarafından yazılmıştır. Ankara Üniversitesi'nde Ramazan Kaplan'ın danışmanlığında tamamlanan tezin başlığı "Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Roman Tekniği"dir ve 126 sayfadan oluşur. En kısa ikinci tez ise, Meriç Erdoğan'ın İstanbul Üniversitesi'nde yazdığı 131 sayfa uzunluğundaki "Bir Düşünür Olarak Ahmet Hamdi Tanpınar" adlı incelemesidir. En kısa 2 tezin her ikisinin de Tanpınar hakkında olmasıysa ilginç bir tesadüftür. Bununla birlikte 2000-2016 arasında Tanpınar'ın yapıtlarına odaklanan toplam 5 tez tespit edilmiş ve en uzununun 319 sayfa olduğu görülmüştür. Bir başka deyişle, Tanpınar, kısa yazmak isteyenler için sadece bu veriler göz önüne alındığında iyi bir tercih gibi görünmektedir.

Öte yandan, ortalaması 947 sayfayı bulan ve toplam tezlerin yüzde 14'üne denk gelen 57 çalışma, doktora adaylarının uzunluk konusunda pek endişe duymadıklarını düşündürmektedir. 700 sayfadan daha uzun olan bu 57 tezin 17 tanesiyse 1.000 sayfayı aşmaktadır. Bütün doktora tezleri içinde en hacimli olanıysa, 2007'de Özgür Ay tarafından Ege Üniversitesi'nde tamamlanan "Abdurrahim Öktür'ün 'Iz' Romanı" başlıklı çalışmadır. Danışmanlığını Gürer Gülseven'in yaptığı tez toplamda 1.899 sayfadır. Ancak tezin dörtte üçünün metin aktarımından oluştuğunu, aynı şekilde inceleme bölümünün yüzde 80'inin dilbilim konularına yoğunlaştığını belirtmemiz gerekmektedir. Bu tezin yeni Türk edebiyatı araştırmamıza dahil edilmesinin sebebi, tezin baş-

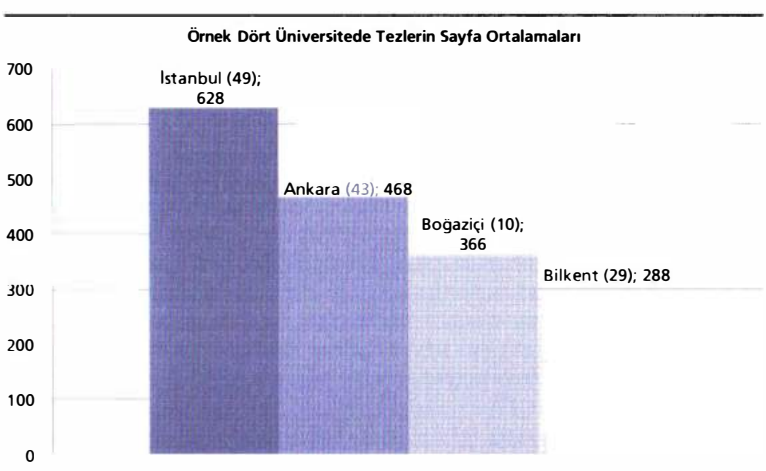


langıcında yer alan romanın anlatım ve içerik yönünden eleştirildiği kısımdır. En uzun ikinci tez ise, Gazi Üniversitesi'nde Cafer Şen tarafından 2004 yılında savunulan "Fecr-i Âti Encümen-i Edebisi (1909-1912)" başlığını taşımaktadır. Kayahan Özgül'ün yönettiği tez, 1.864 sayfadır ve yine bu tezde de inceleme kısımları tezin içinde oldukça küçük bir alan kaplamaktadır. Çalışmanın çok büyük bölümü incelenen metinlerden yapılan alıntılardan ya da özetlerinden oluşmuştur. Toplamda 1.000 sayfayı aşan tezlerin üniversitelere göre dağılımlarıysa şöyledir: İstanbul 6; Gazi 3; Dokuz Eylül 2; Ondokuz Mayıs, Yüzüncü Yıl, Ege, Atatürk, Hacettepe ve Fatih Sultan Mehmet 1. 1.000 sayfayı geçen bu 17 tezin 5 tanesinin danışmanlığını Kâzım Yetiş üstlenirken, M. Fatih Andı, Hüseyin Tuncer ve Alemdar Yalçın ise 2'şer tezde danışman olmuştur. Bir başka deyişle 1.000 sayfayı geçen 17 tezin 11'i bu dört ismin danışmanlığında yazılmıştır. Bu da, sayfa sayısı 1.000'i aşan tezlerin genel itibarıyla bireysel tercihlerden çok danışmanın eğilimine göre şekillendiği düşüncesini akla getirmektedir.

Buna karşın, tezlerin sayfa uzunlukları üniversiteler açısından ayrı ayrı değerlendirildiğinde, danışmanlar kadar okulların da kendilerine has eğilimleri olduğu fark edilir. Aşağıdaki grafikte ele alınan İstanbul, Ankara, Boğaziçi ve Bilkent Üniversitelerinde çalışılan tezlerin sayfa ortalamalarına bakıldığında, aralarında

kayda değer farklılıkların bulunduğu göze çarpar. Buna göre, 2000-2016 arasında toplam 49 çalışmanın tamamlandığı İstanbul Üniversitesi'ndeki tezlerin sayfa ortalaması 628'dir. Bilkent Üniversitesi'nde yazılan 29 tez içinse bu rakamın 288'e denk geldiği görülmektedir. Bu da, İstanbul Üniversitesi'nde hazırlanmış her bir tezin ortalamada Bilkent'te yazılanların iki katından daha uzun olduğu anlamını taşır. Bu bağlamda Ankara Üniversitesi de İstanbul Üniversitesi gibi daha hacimli tezler üretirken, Boğaziçi Üniversitesi 366 sayfa ortalamasıyla Bilkent'e yaklaşmaktadır.

Şüphesiz bu sayfa ortalamaları daha önce de belirtildiği gibi, doğrudan tezlerin nitelikleriyle ilgili bir bilgi vermez; ancak üniversiteler arasındaki bu belirgin fark, tezlerde kullanılan yöntemlerle ilgili fikir sahibi olmamızı sağlar. Daha önce Kâzım Yetiş'in danışmanlığında tamamlanan tezler için dile getirilen "zaman-mekân-şahıslar-bakış açısı" bölümlendirmesinin genel olarak İstanbul Üniversitesi için bir standart halini aldığı söylenebilir. Bu geleneksel yaklaşım, tezlerde incelenen metin sayısına da bağlı olarak, çalışmaların giderek daha uzun hale gelmesine neden olmaktadır. Sürekli aynı ya da benzer yöntemlerin kullanılmasının bir diğer etkisiyse, her konu, yazar, metin ya da döneme göre yeniden belirlenmesi gereken çalışma ilkelerinin ihmal edilmesi ve belirli şablonların yol açtığı kısıtlamalar yüzünden bilimsel üretimin zayıflaması ihtimalinin doğmasıdır. Bu noktada hem tez yazarlarının hem de danışmanlarının yeni yöntem ve kuramlara daha açık olmaları, farklı bakış açılarının kazanılması için faydalı olacaktır. Aynı şekilde, ileride tezlerin uzunluklarının tek tek başka ölçütlerle de yorumlanması, umuyoruz ki, gözden kaçan başka olumlu/olumsuz niteliklerin anlaşılmasına da katkı sunacaktır.



Türk Dili ve Edebiyatı bölümlerinde hazırlanmayan, yeni Türk edebiyatıyla ilgili tezler

İlk bakışta kafa karıştırıcı gelse de, yeni Türk edebiyatı alanındaki tezlerle ilgili bu çalışmada son olarak, edebiyat bölümlerinde hazırlanmamasına karşın yeni Türk edebiyatıyla ilgili olan tezleri değerlendirmeyi uygun gördük. Verileri bir araya getirmek için tezler üzerine araştırma yaparken fark ettiğimiz bu disiplindışı çalışmaları başlangıçta istisnai olarak düşünsek de, aslında edebiyat metinlerinin pek çok alanda azımsanmayacak ölçüde ve odağa alınarak kullanılmakta olduğunu görmemizi sağladı. Nitekim, aşağıda Tablo 4'te sıraladığımız doktora tezlerine bakıldığında, pek çok alanı kapsayan bir yelpazenin varlığı görülecektir. Öncelikle, tabloda yer alan 54 tez, 2000-2016 arasında yeni Türk edebiyatıyla ilgili tamamlanan 440 tezin yüzde 12'den fazlası anlamını taşımaktadır ki, bu durumun sağlayabileceği bizce en önemli katkı, günümüzde giderek daha fazla öne çıkan ve takdir gören çok-disiplinli (*multi-disciplinary*) çalışmalar için edebiyatın pekâlâ birleştirici bir temel oluşturabileceğini düşündürmesidir. Dahası, edebiyatın zaman zaman sorgulanan işlevselliği açısından da, bu farklı bakış açıları etkin yanıtlar geliştirmek için ilham verici olabilir. Son olarak da Türkiye'deki hem üniversiteler hem de bölümler arasındaki iletişim eksikliğinin giderilmesinde edebiyat derslerinin lisans düzeyinden itibaren daha etkin kullanılmasının sağlayabileceği pek çok katkı bulunduğuna işaret etmesi bakımından da bu "dışarıdan" gelen tezler son derece dikkate değerdir.

Tablo 4'e daha yakından bakıldığında söylenebilecek ilk şeylerden biri, tezlerin çalışıldığı bölümlerin çeşitliliğidir. Sosyoloji, tarih ya da karşılaştırmalı edebiyatı içeren edebiyata görece yakın bölümler fazla şaşırtıcı sayılamazsa da, iletişim, İslâm tarihi, gazetecilik, tiyatro eleştirmenliği ve dramaturji, siyaset, sahne sanatları ve kurumsal sosyoloji gibi alanlarda hazırlanan tezler ilgi çekicidir. Örneğin 2015'te Ege Üniversitesi'nde kurumsal sosyoloji anabilim dalında Özlem Ördem'in yazdığı "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türk Modernleşmesi Bağlamında Türk Romanında Çocuk", 2014'te Gökan Özkuk'un İstanbul Üniversitesi'nde sosyoloji bölümünde tamamladığı "Türk Romanında Mahalle Algısı", 2004'te Atatürk Üniversitesi'nde Cumhur Aslan'ın çalıştığı "1960-80 Dönemi Türk Romanında Başkaldırı Olgusu", 2015'te Kadir Dede'nin Hacettepe Üniversitesi'nde siyasetbilimi disiplininde hazırladığı "Türk Ulusunun İnşasında Romanın Rolü, 1923-1938", Çiğdem Kılıç'ın 2009'da Dokuz Eylül Üniversitesi'nde savunduğu "Türk Tiyatrosunun Oluşumunda Oyun Önsözlerinin Çözümlenmesi ve Sonuçları (1859-1923)" ya da F. Meltem Gürle'nin 2008'de Boğaziçi Üniversitesi'nde Batı Dilleri ve Edebiyatları bölümünde yazdığı "Oğuz Atay'ın *Tutunamayanlar*'da Batı Kanonu ile Diyaloğu" tezleri hem konuları hem kullandıkları yöntemler hem de meseleleri ele alış biçimleri ve kaynaklarıyla dikkate değerdir.

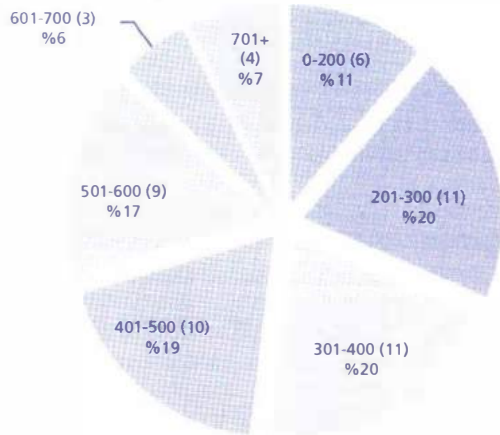
TABLO 4
2000-2016 Yılları Arasında Türk Dili ve Edebiyatı Bölümleri Dışında Yeni Türk Edebiyatı Alanında Yazılan Tezler

Üniversite adı	*Bölüm / Enstitü adı*	*Tez sayısı*
Anadolu	İletişim Tasarımı ve Yönetimi	1
Ankara	Batı Dilleri ve Edebiyatları	1
Ankara	İslam Tarihi ve Sanatları	1
Ankara	Tarih	1
Ankara	Eğitimin Kültürel Temelleri	1
Atatürk	Türkçe Eğitimi	2
Atatürk	Alman Dili ve Edebiyatı	1
Atatürk	Sosyoloji	1
Atatürk	Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi	2
Boğaziçi	İngiliz/Batı Dili ve Edebiyatı	3
Boğaziçi	Atatürk Enstitüsü	2
Çanakkale Onsekiz Mart	Türkçe Eğitimi	1
Dicle	Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi	4
Dokuz Eylül	Türkçe Eğitimi	5
Dokuz Eylül	Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi	1
Dokuz Eylül	Sahne Sanatları Anasanat Dalı	1
Ege	Türk Dünyası Çalışmaları	6
Ege	Kurumlar Sosyolojisi	1
Ege	Sosyoloji	1
Fatih	Karşılaştırmalı Edebiyat	3
Gazi	Gazetecilik	1
Gazi	Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı	1
Hacettepe	Sosyoloji	1
Hacettepe	Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi	1
İstanbul	Alman Dili Eğitimi	1
İstanbul	Tiyatro Eleştirmenliği ve Dramaturji	1
İstanbul	Sosyoloji	2
İstanbul	Türkiyat Araştırmaları	1
İstanbul	Gazetecilik	1
İstanbul	Siyaset Bilimi Anabilim Dalı	1
Marmara	Türkiyat Araştırmaları	1
Selçuk	Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı	1
Süleyman Demirel	Sosyoloji	1
Uludağ	İlköğretim Anabilim Dalı	1
Yıldız Teknik	Atatürk Enstitüsü	1
Toplam		54

Söz etmeyi gerektiren bir başka önemli nokta ise Türk Dili ve Edebiyatı bölümlerinde üretilen tezlerle alan dışında yazılan tezler arasındaki uzunluk farklılıklarıdır. Örneğin, yukarıda bütün tezler açısından bu değerlendirme yapılırken, toplam 440 tez içinde 200 sayfadan daha kısa olan sadece 11 tezin bulunduğu söylenmişti. Öte yandan, bu 11 teze daha yakından bakıldığında, 6 tanesinin Türk Dili ve Edebiyatı bölümleri dışında yazıldığı fark edilmektedir. Aynı şekilde, en uzun tezler açısından da tam tersi bir durumun varlığından söz etmek mümkündür: Bütün tezler içinde 700 sayfadan daha uzun çalışmalar yüz-

de 14'e ulaşırken, alan dışında yazılan 54 tez içinde bu oran yüzde 7'ye düşmektedir. Dahası, bu tezlerin tamamı da Türk Dünyası Araştırmaları, Türkiyat Araştırmaları, Türkçe Eğitimi gibi geleneksel Türk Dili ve Edebiyatı bölümlerine çok da uzak sayılamayacak kürsülerde hazırlanmıştır. Bir başka deyişle, Türkiye'deki Türkoloji alışkanlıklarına yakınlaşıldıkça tez sayfaları artmaktayken, daha uzak bölümlerde tezlerin hacimlerinin daraldıkları gözlemlenmektedir. Bu bakımdan, çalışma boyunca birkaç kez değinilen yöntem sorununun bu açıdan da kısıtlayıcılığa neden olduğu düşünülebilir.

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümleri Dışında Yazılan 54 Tezin Sayfa Ortalamaları



Sonuç

Her ne kadar makalenin sonuç kısmına ulaşılmış olsa da, bu çalışmanın bir sondan ziyade bir başlangıç sayılması gerektiğinin farkındayız. Şüphesiz ele alınan veriler ve bu verilere dayanarak varılan kanaatler 2000-2016 yılları arasında yeni Türk edebiyatı alanında tamamlanan doktora tezlerine dair, dar da olsa bir çerçeve çizmektedir. Ancak çoğunlukla sayısal açıdan ele alınan bu tezlerden yola çıkarak kapsamlı bir eğilim şeması belirleyebilmek ve eksik kalan noktalara dönük çözüm önerileri geliştirebilmek için, çok daha uzun bir zaman aralığında, tezleri yakın okumalarla tek tek yorumlamak ve yeni bakış açılarıyla değerlendirmek gerekmektedir. Dolayısıyla, sonuç kısmında nihai tespitlerden çok, yapamadıklarımızdan, kafamızda beliren yeni sorulardan ve sayısal açıdan ayırt edici veriler sunmadığı ya da çalışmanın kapsamını aştığı için yazı içinde yer ve-

remediğimiz fakat üzerinde durmaya değer gördüğümüz kimi noktalardan bahsetmeyi uygun gördük.

Buna göre, meseleyi "yeni Türk edebiyatı" alanından çıkarıp genel anlamda Türk Dili ve Edebiyatı bölümlerinde tamamlanan tezler olarak genişletmek, daha anlamlı ve bütünlüklü sonuçlar çıkarabilmek için yapılması gereken ilk iş olmalıdır. Bu sayede, Divan edebiyatı, halk edebiyatı ve dilbilim alanlarındaki tezlerin de fotoğrafının çekilmesi mümkün olabilecek, daha önemlisi bir bütün olarak eğilimlerin nerelerde ortaklaştığı ve ayrıştığı belirgin hale gelecektir. Bir sonraki aşamada ise tarih, sosyoloji, siyaset, felsefe, sanat tarihi, ilahiyat, psikoloji, antropoloji, iletişim vesaire bölümler için de benzer incelemelerin yürütülmesi, hem sosyal bilimlerde Türkiye'deki akademik üretimin haritasını çıkarmak hem de bu bölümlerin edebiyatla kesişen bölgelerini belirleyerek çapraz okumalara imkân sağlamak için faydalı olacaktır.

Nitekim elimizdeki kısıtlı dönem ve çalışma alanına karşın rahatlıkla öne sürülebilecek eksikliklerden biri, tezlerdeki yöntem ve konu çeşitliliğinin azlığıdır. İster yeni Türk edebiyatı, ister Divan, isterse de halk edebiyatı söz konusu olsun, tezlerin çok büyük bir kısmının denenmiş ve kanıksanmış yöntemleri sorgulamadan kabul etmeleri; incelenen metin, dönem ya da konuların kendine özgülüklerini hesaba katmadan, artık birer şablona dönüşmüş tema ve içerikleri yeniden ve yeniden üretmeleri tezlerin birincil vasfı olan özgün yeni fikirlerin ortaya çıkması ihtimalini daha başlangıçta sekteye uğratmaktadır. Yine tezlerde karşılaşılan genel bir başka tavrın, aynı alanda üretilmiş eski çalışmalarla diyaloğa girilmedeki isteksizlik olduğu söylenebilir. Ele aldığımız hemen her tez, (daha önce üzerine çalışılmış bir konu olsun ya da olmasın) kendinden önceki araştırmaların geçerliliğini ve argümanlarının sağlamlığını değerlendirmekten uzak durmayı tercih etmekte, mümkün olduğunca el değmemiş alanlara yönelerek olası fikir çarpışmalarından kendilerini sakınmayı yeğlemektedir. Bu durum ise eleştirinin kümülatif biçimde ve sürekli sorgulanarak yenilenmesini engellediği gibi, çalışmalar birbirleriyle yeterince kesişmediğinden, yazılanların adacıklar halinde gözden uzak ve etkileşimsiz kalmasına, yalnızca son derece belirli ve kısıtlı bir alana yoğunlaşılmasına yol açmaktadır.

Verilerle desteklenmesi güç ve oldukça zaman alıcı olduğundan değinilmeyen bir başka başlık ise tezlerde kullanılan kaynakların içeriğiyle ilgilidir. Her ne kadar uzun ve yine yakın okumaları talep eden bir konu olsa da, incelenen tezlerden anlaşıldığı kadarıyla doktora adayları çalışmalarını oluştururken sayısal açıdan tatmin edici, ancak çeşitlilik bakımından soru işaretleri barındıran bir literatür değerlendirmesi yapmaktadırlar. Tezlerin büyük bir kısmının analitik çözümlemelerden ziyade özet, betimleme, aktarma gibi bilgi derlemelerine ayrılması, kaynakçaların da sınırlı bir perspektife sahip olmasına neden olmaktadır. Değerlendirmeye tabi tuttuğumuz tezler içinde çok az sayıda çalışmada kavramsal ya da kuramsal tartışmaların izlerini bulmamızın bir nedeninin de, yuka-

rıda da dile getirdiğimiz yöntem azlığının bir sonucu olduğu düşünülebilir. Aynı şekilde, araştırmacıların yine büyük bir kısmı kaynaklarını yalnızca Türkçe literatür üzerinden şekillendirdiklerinden, söz edilen teorik fakirliğin yabancı dil ve literatüre mesafeleriyle de ilişkili olduğunu akla getirmektedir. Bu bakımdan, doktora adaylarının çalışmalarını yürütürken, en azından bilgileri derleme ve özetlemeye harcadıkları zaman ve emeği daha fazla kavramsal argüman oluşturmak için de sarf etmelerinin mevcut eleştiri ortamını hareketlendirip zenginleştireceğini ummak yanlış olmayacaktır.

Tezleri yorumlarken daha başlangıçta ilgi çekici olacağını düşündüğümüz, ancak araştırdıkça ayırt edici sonuçlar bulmanın zorluğunu fark ettiğimiz bir diğer konuysa, tezlerde hangi türlerde daha fazla çalışıldığı sorusu oldu. Bu bağlamda metinleri incelemeye başlarken kendimize şiir, öykü ve roman türlerini esas alarak bir liste meydana getirmenin anlamlı olabileceğini düşündük. Ancak listeler oluştukça öncesinde öngöremediğimiz bazı sorunlarla karşılaştık. Öncelikle, tezleri türlere göre ayrıştırırken kimi tezlerde birden fazla türün incelendiğini fark ettik. Özellikle farklı türlerde metinler kaleme almış yazarlara yoğunlaşan tezlerde –haklı olarak– tek bir türden bahsedilmediği gibi, öyle olsa dahi bu tezlerin esasen "türler" hakkında olmaması gibi bir sonuç ortaya çıktı. Dahası, bu açıdan ele alındığında, kimi durumlarda bir tür hakkında çalışma yapılmış olsa da, tezin asıl derdinin türü değil, metinleri belirledikleri bir bağlam açısından incelenmesi olması, yine listeleme çabamızı zorlaştırdı. Son olarak, belirli bir dönemde herhangi bir türde ne sayıda metin üretildiğini bilmeden –sözgelimi, Cumhuriyet sonrasında kaç roman, kaç öykü, kaç şiir kitabı yayımlanmıştır?– tezlerdeki eğilimlerin bir türden yana ağırlık kazanıp kazanmadığını tespit etmek de, bizi anlamlı bir yoruma ulaştırmayacaktı. Aynı şekilde, sayısal olarak türlerin ağırlıklarını ya da birbirleriyle oranlarını bilmek de, hangi türün daha çok tercih edildiğini, tartışmaya değer olduğunu veya içerik sunduğunu belirlemeden oluşturulacak bu türden bir listenin işlevini ortadan kaldıracaktı. Dolayısıyla, hâlâ ilgi çekici bir soru olarak dursa da, ele aldığımız dönemde tamamlanan tezleri edebî türler açısından değerlendirmek bu aşamada mümkün görünmemektedir. Yine de, yetersiz olduğu ve yukarıda bahsedilen değişkenleri hesaba katmadığı noktasında bütün eleştirileri baştan kabul ettiğimizi belirterek, sonraki çalışmalara bir temel oluşturması ümidiyle tezlerde hangi türde metinlerin kullanıldığı hakkında birkaç sayısal veri ve yorumu aktarmak istiyoruz:

Oluşturulan listeye göre, 2000-2016 arasında tamamlanan 440 tez içinde romanla ilgili olanların sayısı 202'dir. Bu noktada hemen altını çizmek gerekir ki bu sayı, yalnızca tezin başlığında "roman" kelimesinin geçmesinden hareketle elde edilmiştir. Şüphesiz, tezin başlığında doğrudan roman sözcüğünün yer almadığı ancak bu türü içeren çalışmalar da mevcuttur. 202 sayısından hareketle bir değerlendirme yapılacak olursa, eldeki tezlerin yüzde 45'inin bu türü bir biçimde çalışma alanı olarak belirlediği söylenebilir. Romanın geçtiğimiz iki yüz

yıldır neredeyse bütün dünyada en baskın edebî tür olduğu düşünüldüğünde, bu sonuç bir bakıma şaşırtıcı değildir. Öte yandan, çoğu zaman şiir üzerinden de tanımlanan bir edebiyat tarihi ve kanonumuz olmasına karşın, romanın akademik çalışmalarda da bu denli öne çıkmış olması dikkate değerdir.

Roman türünü, oldukça geriden olsa da, tahmin edilebileceği gibi şiir takip etmektedir. Başlığında "şiir"den bahseden tez sayısı 61 olmakla birlikte, 2005 ve 2008 yıllarında bu ölçütle bakıldığında adında "şiir" sözcüğü bulunan hiçbir tez bulunmamakta; öte yandan 2007 ve 2010 yıllarında, ilginç biçimde 7'şer tezle karşılaşılmaktadır. Genel toplam içinde şiir türüne odaklanan tezler yüzde 13'e denk gelmektedir ve az önce de belirtilen Türkçe edebiyat kanonu hatırlandığında bu sayının beklenenden az olduğu düşünülebilir. Öykü ise, bu üç tür arasında en az rağbet göreni olmuş ve toplamda 32 tezin adında yer almıştır. Başlığında "öykü" ya da "hikâye" sözcüğünün bulunduğu çalışmaların en yoğun görüldüğü seneler ise 2005 ve 2009'dur ve bu yıllarda 4'er tez tamamlanmıştır. Öykü türü toplam tezler içinde yüzde 7'nin biraz üzerinde bir orana sahiptir ve bu açıdan doktora adaylarının gözünde rağbet edilen bir çalışma alanı olmadığı söylenebilir. Bununla birlikte, bu tür açısından kayda değer ve biraz da endişe verici bulduğumuz bir noktadan daha söz etmek gerekirse, "hikâye" sözcüğü bütün imla kılavuzlarında ve her dönemde şapka kullanılarak yazılmasına karşın, 32 tezin 11'inde bu kelime yanlış kullanılmış ve "hikaye" biçiminde yer almıştır. Bu vesileyle, edebiyat alanında ve doktora seviyesindeki bu çalışmalarda karşılaşılan ifade yanlışlarının, anlatım bozukluklarının, imla hatalarının ve kaynak gösterme metotlarındaki düzensizliğin kabul edilemez düzeyde olduğunu da vurgulamak gerekmektedir. İkincil önemde bir mesele gibi görünse de, bu türden eksiklik ya da özensizlikler, hem tezlerin ciddiyetini hem de içeriklerinin inandırıcılıklarını sorgulatmaktadır. Türler açısından son olarak aktarılabilecek noktaysa, bütün tezler içinde bu üç türde hazırlanan toplam 295 tez bulunduğu ve bunun da yüzde 66'ya, bir başka deyişle bütün çalışmaların üçte ikisine denk geldiğidir.

Planlama aşamasındayken bizi meraklandıran ve ilginç sonuçlar vereceğini umduğumuz olası başlıklardan biri de, hangi konunun ya da yazarın kaç kez tezlerde yer aldığıydı. Ne var ki, kâğıt üstünde heyecan verici duran bu başlıkta da, tezlere yakından baktıkça kimi engellerin varlığıyla karşılaşıldı. İlk olarak, pek çok tezde birden fazla yazarın odağa alındığı durumlar söz konusuydu. Ayrıca kimi çalışmalarda bazı yazarlar diğerlerinden daha fazla yer tuttuğundan hangisinin esas alınması ya da hangi noktadan sonra bir tezde bir yazarın incelendiği sonucuna varılması gerektiği soruları, nesnel bir değerlendirmede bulunmayı güçleştirdi. Dahası, yine azımsanmayacak denli çok tezde yazar değil, bir dönem, konu veya bağlam odağa alındığından bu çalışmalarda anılan yazarların (az ya da çok yer kaplamalarına bakılmaksızın) listelere dahil edilip edilmeyecekleri de sayısal çözümlemeler yapmayı engelledi. Tahmin edileceği üze-

re, benzer sorunlar dönem, akım ya da bağlama yoğunlaşan tezler için de geçerliydi. Bir konu başka pek çok konuyu da içerebildiğinden, bir dönem çalışılırken birden fazla bağlamın izi sürülebileceğinden ya da bir kavrama yoğunlaşıldığında çok çeşitli konu veya döneme gönderimede bulunulduğundan, bu türden değerlendirmeler çalışmamızın içinde yer alamadı. Yine de, sadece tezlerin başlıklarından yola çıkarak bakıldığında, kimi yazarların tezlerde diğerlerinden daha fazla göründükleri söylenebilir.

Buna göre, listenin başında toplam 7 tezin başlığında adı geçen Hüseyin Rahmi Gürpınar bulunmaktadır. Onu, 6 ile Ahmet Mithat ve 5 ile Ahmet Hamdi Tanpınar ve Kemal Tahir izlemektedir. Abdülhak Hamit Tarhan, Orhan Pamuk ve Adalet Ağaoğlu ise 4'er tezin odağında yer almıştır. Bunlardan başka 12 yazarın 3'er, 20 yazarın 2'şer ve 106 yazarın da 1'er kez tezlerin başlıklarında belirdikleri söylenebilir. Bir başka deyişle, incelediğimiz 440 tezin 217'sinde en az bir yazarın adı başlıkta yer almıştır, bu da bütün tezlerin hemen hemen yarısını oluşturmaktadır. Bununla birlikte, şüphesiz, hangi yazarın kaç kez çalışıldığı kadar, hangi açılardan çalışıldığı, tezlerde nasıl tartışıldığı da yorumlanmaya muhtaçtır. Aynı şekilde, hangi yazarlar hakkında neden az ya da hiç tez yazılmadığı da cevaplanmaya değer bir soru olarak durmaktadır. Bu türden zihin açıcı değerlendirmeler içinse daha kapsamlı ve metinleri yakından tahlil edecek çok yönlü incelemelere gereksinim vardır.

Toparlamak gerekirse, ancak mütevazı bir başlangıç sayılabilecek bu makale, görüldüğü üzere cevaplardan çok yeni soruları akla getirmektedir. Bunun bir nedeni kapsamımızın yetersizliği olsa da, daha önemli ve akut bir sorun eleştiri tarihine dair elimizde neredeyse hiçbir çalışmanın bulunmaması, neyi neden yazdığımıza, elimizdekilerin ne işe yaramasını umduğumuza dair hiçbir öngörümüzün olmamasıdır. Bu eylemsizlik hali, giderek ve hızla büyüyen akademik üretimi, olması gerektiği gibi işleyen bir makinenin parçalarından çok, işlevsiz bir yığına dönüştürmektedir. Birbiriyle iletişime geçmeyen, tartışmaya açılmayan, sorgulanmayan, bir programın parçası olmayan, analize değil derlemeye, kavramlara değil listelemeye, yönteme değil alışkanlıklara odaklanan çalışmalar hem emek hem de zaman kaybına yol açmaktadır. Oysaki doktora tezleri, tam da olması gerektiği gibi çok uzun zaman, fedakârlık, emek ve zihinsel çaba gerektiren, zorlu deneyimlerdir. Bu çalışma sayesinde tanıştığımız yüzlerce tezde, ilk fark edilecek ve şüphe duyulmaması gereken şey de, niteliğinden bağımsız olarak her biri için harcanan çaba ve gösterilen özveridir. Oyleyse, zorlukla ortaya çıkan bu metinlerin dolaşıma girememesi, gerektiğince kullanılamaması, hatta çoğu kez yazarlarınca bile âdeta unutulması en hafif tabiriyle üzücüdür. Dolayısıyla, her ne kadar son dönemde akademik üretimle ilgili bütün gözler kaç yeni tez yazılmış olduğuna, daha kaç doktoralı araştırmacıya ihtiyaç duyulduğuna yöneltilmiş olsa da, içeriğe dair bir strateji geliştiremediğimiz sürece, elimizde kalacak olan büyük ölçüde sadece sayısal bir avuntu olacaktır. El-

bette bunu aşmanın pek çok yolu vardır ve onları üretmek de yine eleştirinin ve akademisyenlerin elindedir.

KAYNAKÇA

Eagleton, Terry. (2004) *Edebiyat Kuramı*, çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı, İstanbul.

Ekrem, R. M. (1299 [1882]). *Talim-i Edebiyat*, Mihran Matbaası, İstanbul.

Köprülü, F. (1239 [1913]) "Türk Edebiyatı Tarihinde Usul", *Bilgi Mecmuası 1*: 3-52.

Lukàcs, G. (2003) *Roman Kuramı*, çev. Cem Soydemir, Metis, İstanbul.

Moran, B. (1983-1993) *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I-III*, İletişim, İstanbul.

Moretti, F. (2006) *Edebi Teoriye Soyut Modeller - Grafikler, Haritalar, Ağaçlar*, çev. Ebru Kılıç, Nurçin İleri ve Esin Düzel, Agora, İstanbul.

Oktay, A. (2008) *Toplumcu Gerçekçiliğin Kaynakları: Sosyalist Realizm Üstüne Eleştirel Bir Çalışma*, İthaki, İstanbul.

Parla, J. (1990) *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İletişim, İstanbul.

Tanpınar, A. H. (2006) *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, yay. haz. Uçman, A., YKY, İstanbul.

Watt, I. (2007) *Romanın Yükselişi: Defoe, Richardson ve Fielding Üzerine İncelemeler*, çev. Ferit Burak Aydar, Metis, İstanbul.

Geleceği ertelemek: Asım Bezirci'nin mirası

Yalçın Armağan

Özet: Türkiye'deki Marksist edebiyat eleştirisinin en önemli isimlerinden Asım Bezirci, ilk yazılarını yazmaya başladığı 1950'li yılların sonunda "bilimsel" ya da "nesnel" dediği bir eleştiri anlayışını savunmuş, 1960'ların sonundan itibaren ise "bilimsel" eleştiriyi Marksizmle bir araya getirmeye çalışmıştır. Bezirci'nin başlangıçta savunduğu "bilimsel" eleştiri, teorik düzeyde bakıldığında, edebî metnin özerkliğini esas alan metin merkezli bir yaklaşımdır. Bu yüzden de Marksist edebiyat eleştirisiyle belli noktalarda karşıtlık içindedir. 1970'lerde Bezirci'nin yazılarında Marksizm vurgusunun artmasıyla birlikte, Bezirci "bilimsel" dediği nesnel eleştiriden uzaklaşmış ve kavramı yeniden tanımlamayı denemiştir. Ancak ne ilk döneminde ne de sonrasında yöntemini teorik düzeyde analiz etmiş, Marksist terminolojiyi kullandığı yazılarında teorik tartışmalar yapmak yerine polemikleri tercih etmiştir. 1970'ler ve sonrasındaki yazılarında "halkın anlayacağı edebiyat" ve "iyiden, güzelden, doğrudan yana olmak" ölçütünü Marksist edebiyat eleştirisinin parametreleri olarak belirlemiş, Marksist edebiyat eleştirisinin sıkça kullandığı "ideoloji" ya da "sınıf" gibi kavramlara yalnızca işaret etmekle yetinmiştir. Bunun yanı sıra, Türkiye'deki sosyalist şairlerin egemen güçler tarafından gölgede bırakıldığını iddia ederek bir kanon savaşı başlatmıştır. Ancak bu savaş için kullandığı yöntem, Marksist bir çıkış noktasına işaret etse de, nihai noktada metin merkezli kalmıştır.

Anahtar sözcükler: Marksist edebiyat eleştirisi, metin merkezlilik, estetik özerklik, Yeni Eleştiri.

"Marksist estetik teorisi" ifadesinde her ne kadar "estetik" sözcüğü yer alsa da, vurgu her zaman Marksizme yapılır. Marksist estetik teoride, estetik alana özgü bir yöntem geliştirilmemekte, Marksizmin toplumu ya da tarihi anlamak ve yorumlamak için geliştirdiği bakış açısı estetik alan geçerli kılınmaya çalışılmaktadır. Dahası, Marksizm "estetik" diye özerk bir alanın oluşumunu, belli üretim biçimlerinin neticesi, yani altyapının üstyapıyı belirlemesinin kaçınılmaz sonucu olarak görme, estetiğin "kendinden menkul" bir alan olduğunu da kabul etmeme eğilimindedir. Bir yandan "estetik"e özerklik atfedilmesine karşı çıkma-

nın ama diğer yandan bu alanla ilgili bir yöntem geliştirmek için uğraşmanın – estetik kıymeti belirleme ölçütü başta olmak üzere– beraberinde bazı sorunlar getirmesi kaçınılmazdır. Marksist estetik teorisinin kendi bünyesinde barındığı sorunlar bir yana, Türkiye gibi teori eksikliğinin her daim hissedildiği yerlerde, farklı birtakım sorunların filizlendiğine tanık olunur.

Türkiye özelinde Marksist estetik teoriden yola çıkarak bir yöntem geliştirmeye çalışanların bir yandan teorinin kendi içindeki sorunlara çözmeye, bir yandan da buraya özgü durumlara cevap vermeye uğraştıkları fark edilir. Bu sorunların izinin sürülebileceği en bariz örneklerden biri Asım Bezirci'nin eleştiri mirasıdır. Bezirci'nin Marksist bir düşünce geleneğinin olmadığı bir ortamda kendi çabalarıyla kurmaya çalıştığı "yöntem", 1950'lerin sonu ve 1960'ların başında, sözlüğündeki Marksist terimlerin varlığına rağmen Marksizmden daha çok onun muarızı kabul edilebilecek metin merkezli teoriyi önceler. 1960'ların sonunda Marksist yönelimle metin merkezli teoriye mesafelenir ama "halkın anladığı edebiyat" ya da "iyiden, güzelden, doğrudan yana olmak" gibi hayli sathi, dahası ne teorik bir tartışma yapmaya ne de bir yöntem geliştirmeye izin veren bir yere savrulur. Buna rağmen yönteminde açıkça görünen zaafların varlığına rağmen yazıları, ortaya koyduğu itiraz, yani tavrı nedeniyle 1970'lerde bir yankı bulur. Aşağıda ayrıntılı biçimde ele almaya çalışacağım bu iddialar açısından bakıldığında, Bezirci'nin bir yandan estetik kıymeti belirleme ölçütü gibi Marksist estetik teorinin kendi içindeki sorunlarla uğraştığı, diğer yandan da Türkiye'deki edebiyat kurumunun şekillenmesine dönük bir itiraz geliştirdiği görülür. Bezirci'nin yöntemi, belli bir dönemde Türkiye'deki yaygın Marksist edebiyat eleştirisi anlayışını yansıtması nedeniyle bir semptom olarak da görülebilir. Bu yüzden de, Bezirci'nin eleştiri mirası, münferit olmaktan daha çok belli bir dönemdeki düşünme ve tavır geliştirme anlayışına işaret eder. Bezirci'nin mirası, yöntemi nedeniyle değil, tavrından dolayı öne çıkar ve bu özellik Türkiye'deki Marksist edebiyat eleştiri açısından tipik sayılabilir.

Türkiye'de Marksist edebiyat eleştirisi

1950'li yıllara gelinceye kadar, Türkiye'de Marksist bir estetik teori inşa etmek yönünde önemli bir çabanın olduğunu söylemek zordur. 1920'lerin sonunda Nâzım Hikmet edebiyat alanında önemli bir figür olarak belirmiş, sonrasında pek çok kişi onu takip etmiştir ama eleştiri alanında güncel aşan kalıcı bir birikim henüz belirmemiştir. Sabahattin Ali, Sadri Ertem gibi yazarlar 1930'larda "toplumcu" edebiyatın önemli isimleri olarak anılmakta, zaman zaman teorik tartışmalar yapılsa da, daha çok edebî üretimle sınırlı denebilecek bir birikim oluşmaktadır. 1935'te Hikmet Kıvılcımlı'nın *Edebiyatı Cedide'nin Otopsisi* gibi Marksist açıdan edebiyatı değerlendirme iddiasında olan birtakım kitaplar yazılmış, 1940'larda *Yurt ve Dünya*, *S.E.S* ve *Yeni Edebiyat* gibi Marksist ya da Mark-

sist eğilimli pek çok dergi yayımlanmıştır. Nâzım Hikmet'in 1938'de hapishaneye atılması, Sabahattin Ali'nin 1948'de öldürülmesi gibi dehşet yaratan olaylar yaşanmakta; dergilerin kapatılması, kitapların toplatılması, yazarların yargılanması gibi mutat baskı aygıtlarıyla sosyalist düşüncenin engellenmesine rağmen sosyalist yazarların ve şairlerin etkinlik alanı genişlemektedir. 1940'larda Rıfat Ilgaz'dan Cahit Irgat'a, Aziz Nesin'den Orhan Kemal'e uzanan geniş bir hat çizilmeye başlanmıştır. Ancak 1950'lere gelindiğinde, Ahmet Oktay'ın *Toplumcu Gerçekçiliğin Kaynakları*'nda (2003) ayrıntılı olarak incelediği önceki Marksist tartışmaların varlığına rağmen, Marksist estetik açısından teorik düzeyde edebiyatı ele almaya yarayacak araçların geliştirildiği de söylenemez. 1950'li yıllarda Attilâ İlhan, Fethi Naci gibi dönemin baskı koşullarını aşmayı deneyerek Marksist bir yaklaşım geliştirmeye çalışanlar olsa da, bu dönemin yazılarına topluca bakıldığında müthiş bir karmaşa gözlemlenmekte, ne kavramların ne de teorik yaklaşımın netleştiği görülmektedir. Bir yandan estetik değeri belirleme arzusu, diğer yandan edebiyatı sosyalizme giden yolda bir araç kılma telaşı, Marksist olma iddiasındaki eleştirmenlerin önünde çözülmemiş bir sorun olarak durmaktadır. Özellikle Attilâ İlhan, Plehanov'dan mülhem olduğunu belirttiği "artistik imaj" kavramıyla estetik ile Marksizm arasında bir bağ kurmakta ama teorik bir saydamlığa ulaşmaktan uzak görünmektedir.[1] Yine de 1950'li yıllarda Attilâ İlhan, Fethi Naci ve Memet Fuat gibi –kendi içlerindeki farklılıklarına rağmen– Marksist yöntem arayışındaki eleştirmenler grubundan söz edilebilmektedir. 1960'lara miras bırakılan yöntem sorununun bu yıllarda çözülmediği, aksine sosyalist hareketin belirgin biçimde aktifleşmesi nedeniyle estetik alandaki sorunların daha da karmaşık bir hal aldığı görülür. Sosyalist hareketin eylemci yönünün öne çıkmasının sonuçlarından biri, sorunların çözümünün açık olduğu ve her şeyin netleştiği yanılsamasını yaratmakta, teori ve yöntem sorunlarının ertelenmesine yol açmaktadır. 1960 kuşağının temsilci dergisi kabul edilen *Halkın Dostları* 1970'te yayımlanmaya başlandığında, her şey hayli net ve açık gibi görünmektedir. Edebiyat keskin biçimde ikiye ayrılmıştır: Halkın yanında olanlar ve halkın karşısındakiler. "Biçimci", "soyut" ve "halktan kopuk" İkinci Yeni ve 50 Kuşağı öykücüleri "gerici", "bireyci" ve "burjuva artığı", bu edebiyatı icra edenler de, kaçınılmaz olarak, "halk düşmanı"dır. Halkın dostları ise, "gür sesli", "halkın bastırılmış sesi olan", "gerçekçi" edebiyattan yanadır. Sorulması muhtemel pek çok soru geçersiz ya da gereksiz kılınmış gibidir. Sevim Burak, Ahmet Hamdi Tanpınar, Nâzım Hikmet, Sait Faik ya da Kemal Tahir[2] üzerine

1 İmge kavramını merkeze alarak Attilâ İlhan'ın bu dönemde kurmaya çalıştığı estetik teoriyi ele alan bir çalışma için bkz. (Armağan, 2014).

2 1970'lerin öne çıkan tartışmalarında Sait Faik üzerine Bekir Yıldız ile geniş bir karşı cephe, Sevim Burak üzerine Murat Belge ile Asım Bezirci, Ahmet Hamdi Tanpınar üzerine Selahattin Hilav ile Hilmi Yavuz, Nâzım Hikmet üzerine pek çok mecraya dağılmış biçimde Günel Altıntaş-Zühtü Bayar ile karşı cephe, Kemal Tahir üzerine Selahattin Hilav, Hilmi Yavuz, Asım Bezirci ve *Türkiye Defteri* çevresi arasında pek çok tartışma yaşanır.

tartışmak gerektiğinde bu gereksiz kılınmış sorunların su yüzüne çıktığı anlar olur ama bu tartışmalarda "verimli" yollara çıkılamaz. Tartışmalar, teorik ya da yöntemsel değildir ve kişilerle sınırlı kalmanın ötesine geçemez. Tüm bu tartışmalar karmaşanın son bulmadığının, henüz Marksist estetik açısından bir edebi metin ele alınırken neye bakılması gerektiğine işaret edilemediğinin kanıtları olarak gösterilebilir. Kuşkusuz bu tartışmalara, Marksizmin farklı yorumları arasındaki nüans deyip geçmek mümkün olabilirdi. Ancak görünen, benzer bir çıkış noktasından farklı yerlere varılması değil, henüz nasıl bir başlangıç yapılacağının netleşmemesidir. Selahattin Hilav ve Murat Belge'den Naci Çelik'e Marksist ya da Marksist eğilimli eleştirmenlerin yazmaya başlamasının yanı sıra, Melih Cevdet Anday gibi önceki kuşak yazarlar da Marksist eğilimlerini daha açık belli ederler ama teorik ya da yöntemsel tartışmalar derinleşmez, güncel edebiyata karşı tavır geliştirmek öne çıkar.

1970'lerde Marksist estetik teori açısından önemli bir gelişme bazı teorik metinlerin Türkçeye çevrilmesindeki belirgin artıştır. Georg Lukácz, Ernst Fischer ve George Thomson'ın kitaplarının başı çektiği çeviri sürecinde, Rusya'dan da bir hayli kitabın tercih edildiği fark edilir. Lenin, Troçki gibi devrim liderlerinin yanı sıra Plehanov gibi devrim öncesinin öncü isimleri, Lunaçarski gibi devrim sonrasının önemli bir ismi ve Jdanov gibi "resmî görevli"lerin kitapları Türkçeye çevrilir. Bu süreçte belirgin biçimde öne çıkan ismin Lukács olduğunu söylemek yanlış olmaz. Ahmet Oktay, Lukács'ın Türkiye'de eleştirel biçimde alımlanmadığını, "1980'li yıllara kadar Türk eleştiri yazınında bir doğrulayıcı/destekleyici alıntılar yazarı olarak belirdiğini" belirtir (1989: 20). Lukács'ın bu biçimde değerlendirilmesi, Türkiye'de teoriyle kurulan ilişkiyi ele vermesi noktasında çarpıcı bir örnektir. Lukács'ın polemiklere giriştiği Brecht'in bazı yapıtları Türkçeye çevrilse de, Lukács'ın eleştirel yaklaşım açısından karşıtı sayılabilecek Adorno, o yıllarda Türkiyeli okurun ufkuna girememiştir. "Biçim"in önemini vurgulayan Adorno'nun, Türkiye'deki "öz" vurgusu nedeniyle ufka dahil edilmek istenmediğini tahmin etmek zor değil. Frankfurt Okulu'nun diğer ismi Walter Benjamin'in keşfi, tıpkı Adorno gibi, Türkiye'deki Lukács etkisinin dağılmasıyla, 1980'lerde imkânlı hale gelebilmiştir. Bu durum, Türkiye'de tercih edilen Marksist varyantı görmeye imkân verir. Raymond Williams için 1980'leri, Terry Eagleton ve Fredric Jameson için ise 1990'ları, Peter Bürger için 2000'leri beklemek gerekecektir (Macherey ise hâlâ beklenmektedir).

Hayli kısa biçimde aktarmaya çalıştığım –1980'lere kadar Türkiye'deki Marksist edebiyat eleştirisinin serpildiği– süreçte hem kişiliği şekillenen hem de sonrasında önemli Marksist eleştirmenlerden birine dönüşen Asım Bezirci, 1950'li yılların sonunda yazmaya başlamış, zaman zaman "bilimsel", zaman zaman da "nesnel" dediği bir eleştiri anlayışının yerleşmesi için çaba harcamıştır. Buna rağmen edebiyat eleştirisinin "kurucu" kavramlarıyla teorik düzeyde hesaplaşmadığı da hemen fark edilebilir. Bezirci, metin merkezli bir yöntem geliştirmek

için uğraşmakta ama Marksizmden yola çıktığını iddia etmektedir. Oysa edebiyat teorisi açısından bakıldığında, bu iki teorinin bir araya getirilmesi birtakım sorunların filizlenmesine neden olmaktadır.

"Makine" ile "Ürün" arasında: Estetik özerklik karşısında kültürel materyalizm

Edebiyat teorisi kitaplarında, Antik Yunan'dan bugüne süreklilik içinde bir hat çizmek genel kabul görse de, bugünkü anladığımız anlamda "edebiyat" diye bir kavramın ortaya çıkması ve dolayısıyla edebiyat teorisinin tarihi çok eski değildir.[3] Örneğin Terry Eagleton (2004) *Edebiyat Kuramı*'nda Rus Biçimcileri'nden Şklovski'nin "Bir Teknik/Aygıt Olarak Sanat" yazısının yayımlandığı 1917 yılını, edebiyat teorisi açısından bir nirengi noktası alma eğilimindedir. Eagleton'ın *Şiir Nasıl Okunur*, *Edebiyat Olayı* kitaplarında belirttiği gibi, bugünkü anlamıyla "yaratıcı yazı"ya karşılık gelen edebiyat anlayışı hayli yakın zamanlarda kabul edilmiştir (2011, 2012a). Edebiyat uzunca bir süre "yaratıcı" bir yazı değil, ahlâkın ya da belagatin bir alt kolu olarak görülmüştür. Dolayısıyla bu "yaratıcı" yazıyı anlamaya dönük teorik bir alanın oluşmasını hedefleyen belirgin bir çabaya rastlanamaz. Eagleton'ın işaret ettiği 1917'nin önemi, edebiyatın özerk bir söylem türü olarak inceleme nesnesi haline getirilmesinden kaynaklanır.

Edebiyat teorisinin bir ucunda Rus Biçimcileri ve Yeni Eleştiri dururken, diğer ucunda edebî metni "bütün" ve kendi içinde yeterli bir yapı olarak yorumlamaya karşı çıkan Marksist estetik teorinin yer aldığını söylenebilir. Rus Biçimcileri ya da Yeni Eleştiri, yapıtı toplumsal bağlamından soyarak kendi içinde yeterli kabul eder. Sık kullanılan bir metaforla, edebî metinler bir tür makine olarak görülür ve edebiyat teorisinin yapması gereken de bu makinenin işleme kurallarını bulup ortaya çıkarmaktır. Toplumsal bağlama ihtiyaç duymadan yapıtı sadece kendi bütünlüğü içinde ele almanın yeterli olduğu iddiası, Yeni Eleştiri'de "niyet yanılgısı" (*intentional fallacy*) ve "yakın okuma" kavramlarıyla açığa vurulur. Niyet yanılgısı ve bir metnin tüm gizlerinin yakın okuma yoluyla ortaya çıkarılabileceği iddiası, metni özerkleştirmesinin anahtar kavramlarıdır. "Niyet yanılgısı" denen kavram, yapıtı yazarından, yakın okuma ise metni toplumsal bağlamından kurtarmaya ve bu sayede edebiyatın özerk bir yapı haline gelmesine imkân sağlar. Yapıtın özerkliğini temel alan bu anlayış, "estetik kıymet"i önceleyen bir yaklaşımın doğmasına zemin yaratır. Edebiyat teorisindeki bu yaklaşımın tüm gücünün yapıta ve estetiğe atfettiği özerklik anlayışından geldiği aşikârdır.

Metin merkezli yaklaşımın karşısında yer alan Marksist tarihsel ya da kültürel materyalizmin yapıta "doğrudan" bu tür özerklik atfetmesi kendisiyle çelişme-

3 Edebiyat teorisinden söz edebilmek için önce edebiyata özgülenmiş bir söylemin kabul edilmesi şarttır. Edebiyatın özerk bir söylem olarak kabul edilmesinin kökenini sanat diye bir kavramın ortaya çıkmasında aramak gerekir. Sanat kavramının icat edilmesini ayrıntılı ele alan çalışmalar için bkz. (Shiner, 2004; Ferry, 2011).

si anlamına gelecektir. Her şeyden önce Marksizmin en önemli kavramlarından biri olan ideoloji, yapıtın bu biçimde kendinden menkul özerkliğine izin vermeyecektir. İnsan bilinci kendiliğinden oluşan değil de, maddi koşulların içinde biçimlenen bir yapıysa, bir yazarın zihninde biçimlenen metnin de bu bilinç sürecinden azade değerlendirilmesi beklenemez. Eleştiri, yalnız metinle ilgilenmez, bu metnin üretildiği koşullara ve metnin gizlediği ideolojiyi açığa vurmaya çalışır. Buna göre, metin kendi başına yeten bir "makine" değil, bir "ürün"dür. Marksist teorinin içindeki farklı varyantlarda bu "üretim" sorununa çözüm getirilmeye çalışılmış, Benjamin'in Brecht'ten devraldığı "üretici olarak yazar" kavramı, Althusserci Macherey'de "edebî üretim" kavramıyla yankılanmıştır. Edebî metin kendi başına işleyen bir "makine" değil de, belli koşullar altında meydana getirilmiş bir "ürün"se, bu ürünün yaratıldığı koşullar da ortaya çıkarılmalıdır. Yeni Eleştiri'nin "yazarın niyeti"ni dışlayan tutumunun aksine Marksist estetik teoride "üretici" yazarın bilinci de hesaba katılmaya çalışılır. Marksist estetik teori ile estetik özerklik arasında böyle bir karşıtlık inşa etmek mümkün olsa ve pratikte de bu karşıtlığın tarafların ayrışmasına yol açtığı görülse de, bu karşıtlığın sonuna kadar devam ettirilemediği de dikkat çeker. Marksist estetiğin "zaaf" olarak görülebilecek en önemli eksiği, estetik kıymetin nasıl belirleneceğine kesin olarak işaret edememesidir. Bu yüzden de Marksist edebiyat teorisi ile metin merkezli yaklaşım arasında bir tür sentez kurulmaya çalışılmasına sıkça rastlanır. Marksist estetik teorinin kendi mevzisini kaybetmek istememesine rağmen orta yol bulma konusunda, muarızına nazaran daha hevesli davrandığı fark edilir. Örneğin Franco Moretti, bu tür bir "ikiliğin altından kalkabilmek için her türlü zehri içerdim" (2005: 7) demekte bir beis görmez. Marksist estetiğin düğümlerinden biri sayılacak estetik kıymet sorununu çözmeye dönük en belirgin çabalardan biri, "öz-biçim tartışması"dır. Eagleton'ın belirttiği gibi, "Marksist eleştiri her türden edebi biçimciliğe geleneksel olarak karşıdır" (2012b: 35). Marksistlerin bu karşıtlığı, pek çok tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Türkiye'de de uzun yıllar tartışılan ve ne olduğu tam anlaşılamasa da "öz biçimi belirler" önermesiyle hızlıca çözüme kavuşturulan mesele, "biçim"le estetik özerkliğe göz kırparken "öz"le de Marksizmin beklentisini ferahlatır gibi görünmektedir. Lukács'la Brecht ve Adorno arasındaki o meşhur tartışmada merkezî yer tutan öz-biçim meselesi, estetik değerlendirmede biçime ya da öze atfedilen kıymetin farklı olmasından kaynaklanır (Adorno vd. 2016).

Estetik özerklik ve yapıtı toplumsal bağlamında ele alma arasındaki karşıtlığın Türkiye'de nasıl işlediğine bakılırsa, pek çok yerde olduğu gibi, burada da hayli karmaşa yarattığı fark edilir. Bu karşıtlığın bir düğüme dönüştüğü örneklerden biri Asım Bezirci'dir. Belli bir dönemden sonra yazdıkları büyük oranda estetik özerkliğe ya da kendi kavramsallaştırması ile "burjuva modernizmi"ne özdeş saydığı "biçimcilik"e karşıtlıktan beslenir. Ancak kendi sözleri bir yana bırakılırsa, ilk yazıları ve iddialarında bu karşıtlığın izini sürmek hayli zordur.

Aksine teorik düzeyde bakıldığında Marksist tarafta değil de, Marksist estetiğin karşı çıktığı estetik özerklik tarafında yer almaktadır. Buna rağmen Bezirci, bu durumu bir soruna dönüştürmez ve yazı hayatını bütünlük içinde değerlendirme eğilimindedir. Bu da, teorik zemin hakkında saydamlıktan uzak olunduğuna işaret eder.

Asım Bezirci'nin büyülü sözcüğü: Bilimsel eleştiri

Asım Bezirci'nin edebiyat alanındaki yazıları 1955'te yayımlanmaya başlasa da, ilk yazılarını 1950'lerin başında siyaset alanında yazmış ve yargılanmalar nedeniyle bir süre yazmaya ara vermek zorunda kalmıştır. Parti üyeliğinden dolayı yargılanan Bezirci'nin sosyalist olduğu bilinmektedir ve edebiyat alanında yazmaya başladığı zaman da solcu bir çevrede yer alır. Ancak bu bilgiden bağımsız biçimde, ilk yazılarına bakıldığında, eleştirel yönteminin Marksist teoriyle şekillenmediği dikkat çeker. Bezirci'nin ilk yazılarının yayımlandığı günlerde, teorik metinlere ulaşmak konusundaki sıkıntılar bir yana, Soğuk Savaş nedeniyle sosyalistler üzerinde yoğun bir baskı vardır. Bu baskı ortamı nedeniyle ulaşılan kaynaklara açık biçimde referans verilemez. Örneğin bir yazısında Engels'ten alıntı yaparken cümleyi tırnak içine almış ama bunun kime ait olduğunu belirtmemiş, Engels adı yazıya sonrasında eklenebilmiştir. Ancak sorun yalnızca kaynaklara referans verememek değil, Marksist yöntemi örtülü de olsa kullanamamaktır. Oysa Bezirci, *Abdülhak Hâmid ve Tarık* kitabında tarihsel maddeciliği kullandığını ama bunun fark edilmediğini, yazılarının "alttan alta bilimsel sosyalizmden beslen[diğini]" (2009: 45) dile getirir. Yöntemi adını vermeden kullanmak mümkündür ama Bezirci'nin adını doğrudan verdiği metinlerinde de iddialarının Marksizme dayandığı tartışmaya açıktır. Bu teori açığının nedenlerinden biri, yukarıda belirttiğim gibi, o dönemde bir yöntem geliştirmek için yeterli kaynağın olmamasıdır. Bezirci de hem baskı ortamını hem de bu kaynak sıkıntısını dile getirir: "Ne arkamda yaslanacağım sağlam bir gelenek vardı, ne de çevrenin gittikçe artan siyasal baskısı buna olanak tanıyordu. Bundan dolayı, sosyalist terminolojiyi önceleri yeterince kullanamadım, ama sosyalist görüş ve yöntemi kullanmaktan da geri durmadım" (2009: 44-45). Her ne kadar eleştirmen, "sosyalist görüş ve yöntemi" kullanmaktan geri durmadığını söylese de, 1950'ler ve 1960'ların başındaki yazılarında öncelikli amacı Marksist bir yöntem geliştirmek değil, "bilimsel" ya da zaman zaman "nesnel" dediği bir eleştiri anlayışını geliştirmektir. Bezirci'nin bilimsel/nesnel dediği eleştiri anlayışı, zaman içinde birtakım değişimler, gözden geçirmeler ve aşağıda ele alacağım gibi, yeniden tanımlamaları getirse de, son kertede metin merkezli bir eleştiri anlayışıdır. Bu yüzden de yazının girişinde aktardığım karşıtlık açısından, Marksizmin karşı cephesinde yer alır. Bezirci de zamanla bazı noktalarda bunun farkına varacak ve bu yüzden birtakım değişiklikler yapmayı tercih edecektir. Ancak bu

değişim, Bezirci'nin yolun başındayken teorik zeminin tam olarak farkında olmadığını ele verir. Bezirci'nin bu dönemde bilimsel/nesnel eleştiri ile neyi kastettiği ele alındığında, metin merkezli yaklaşımı geçerli kılmaya çalıştığı açık biçimde görülebilir.

Pek çok çalışmada "bilimsel" ya da "nesnel" eleştiri kavramından söz edilirken Asım Bezirci (ve Hüseyin Cöntürk'e) atıf yapılsa da, bu eleştirel bakışın ulaştığı bir sonuç değil, yazarların kendi adlandırmasının tekrarlanmasından ibarettir. Türkiye'de sıkça karşılaştığımız gibi, özellikle akademik çalışmalarda, yazarların kendilerine dair adlandırmaları kabul görmekte, yazarın niyetini aktarabilmek, yani metni okuyup tekrarlamak eleştirel çalışma açısından yeterli sayılabilmektedir. Bilimsel/nesnel eleştiri tanımı da bu maluliyetten payına düşeni almıştır. Oysa eleştirel bakıldığında, bilimsel/nesnel eleştiri tanımı hayli belirsiz kalmaktadır. Cöntürk'e nazaran Bezirci'nin daha yoğun biçimde kullandığı bilimsellik/nesnellik; yazılarda, kitap arkası tanıtımlarında ve söyleşilerde sıkça geçer ama bu kavramla ne kastedildiğini Bezirci yalnızca bir paragraflık açıklamayla geçiştirir. Oysa bu denli merkezî bir kavramı, eleştirmenin en azından bir kitap boyutunda tartışması beklenebilirdi.

Bezirci, bilimsel/nesnel eleştiri kavramını kitap boyutunda tartışmasa da, kitaplarından birine *Bilimden Yana* adını vererek bu eksiği kapatmaya çalışır. Bilimsel/nesnel eleştirinin en açık biçimde tanımlanmaya çalışıldığı yazılar da bu kitabındadır. Bunlardan ilki, 1961 tarihli "Eleştiri Kuramı Yönünden Nurullah Ataç" başlıklı yazıdır. Bezirci'ye göre (1963) nesnel eleştirinin temel amacı "yargının doğru olması"dır. Bunun için de önce nesnenin iyi tanınması gerekir. Bu tanıma sürecinde eleştirmen "elinden geldiğince kendinden uzaklaşarak –kendini bilinçle aşarak– nesneye yaklaşmalı", "nesneyi basamak yaparak kendi özel duygu ve düşüncelerini, önyargılarını, yaşantılarını belirtmekten kaçınmalıdır". Bunun yanı sıra eleştirmen "bir sanatçı gibi değil, geniş görüşlü bilgin gibi davranmalı", "yaratıcılığa özenmemelidir". Buna rağmen Bezirci'nin tanımlama girişimine bir şerh düştüğü de fark edilir: Eleştirmen, "nesnenin –özne dışında– taşıdığı özellikleri ortaya çıkarmaya, 'eser-sanatçı-çağ' ilişkilerini göstermeye çalışmalıdır". Yapıtın öznelerden bağımsız biçimde ele alınması özerkliğin ve metin merkezli yaklaşımın sonucuyken, yapıtın dönemi içinde ele alınma arzusu bu özerkliğin altını oymaya adaydır. Daha 1961 yılında Bezirci'nin yöntemi açısından birbirine karşıt gibi görünen iki anlayışı bir araya getirmeye çalıştığı görülür. Karşıt iki anlayışı iç içe geçirerek kullanması bir yana, yazının devamında tanım konusunda yeterince net olmadığını belli eden Bezirci, "nesnellik"in imkânını şöyle tarif eder:

> Elbette, nesnel derken, [kapalı ve] mutlakçı bir davranış düşünmüyorum; bunun "imkânsız" [olanaksız] olduğunu biliyorum. Ancak, eleştireni yanılmaya elverişli "kişisel" öğeleri elinden geldiğince [gücü yettiğince] azaltan, nesneden uzaklaşmayan, sorumluluk yüklenen bir davranış tasarlıyorum. Nesnel yanı ağır basan, ama öznele de pencerelerini büsbütün kapamıyan [ikisini diyalektik bir bütünlük içinde kavrayan]

> gerçekçi bir davranış... Bu davranışa yaslanan eleştiriye "nesnel eleştiri" değil de, "tümel eleştiri", hatta "bilimsel eleştiri" demek daha doğru olacak (1963: 31).

Kavramın nasıl olması gerektiği konusunda "tümel" gibi farklı önerileri olan Bezirci, sonradan aynı kitaba alacağı başka bir yazıda da kavramı "modern eleştiri" biçiminde tanımlamayı tercih eder. "Bilimselleşmeğe Doğru" başlığıyla *Ataç* dergisinde 1962'de yayımlanan bu yazı, *Bilimden Yana*'nın ilk baskısına bu başlıkla alınırken sonraki baskılarda bazı değişikliklerle "Bilimden Yana" başlığıyla yer alır.[4] Bu yazıda "Bilimsel eleştiri"yi "modern eleştiri" olarak tanımlamasının yanı sıra, sonradan Marksist yöntemi geliştirmeye çalıştığı yazılarında bir soruna yol açacak "tarafsızlık"tan da söz eder. Bu yazının versiyonları arasındaki fark, Bezirci'nin "nesnel" eleştiriyi tanımlama konusunda zaman içinde değiştiğini açık biçimde gösterir. Yazının ilk versiyonunda Bezirci şöyle der:

> Modern eleştirinin ise temel konusu eserdir. Bu demektir ki o, var gücünü eseri tanıtmağa ve yargılamağa verir. İnsandan (yani sanatçıdan ve eleştirmenden) çok eserle ilgilenir. Eseri faydalı her veriden, her kaynaktan, her yöntemden –gerekirse felsefeden ve bilimlerden de– yararlanarak iyice çözümlemeği ve doğruca değerlendirmeği amaç edinir. Onun, öz ve biçimce çevre ve tarih içindeki yerini, durumunu, önemini, değerini, etkisini *tarafsızca* göstermeğe çalışır (1963: 77, vurgu bana ait).

"Tarafsız"lık, sonraki versiyonda kısmileştirilir ve içerik de bazı noktalarda değiştirilir. Bezirci, *Bilimden Yana*'nın sonraki baskısında yazıyı şu hale getirir:

> Modern eleştirinin baş konusu eserdir. Bundan ötürü, insandan (yani sanatçıdan ve eleştirmenden) çok eserle ilgilenir. *Kuşkusuz, eleştirmen de insandır ve bu niteliğinden ayrılması olanaksızdır.* Ama bu niteliğini bir eseri aydınlatmaya, değerlendirmeye yöneltmesi olanaklıdır. Zaten ondan istenen de budur: Bütün gücünü eseri doğru olarak tanıma, yorumlamaya, yargılamaya vermesi ve *elinden geldiğince kendini öne sürmekten kaçınması*... Modern eleştiri uygun gördüğü her veriden, her kaynaktan, her yöntemden –gerekirse mantıktan, estetikten, tarihten, felsefeden ve bilimlerden de– yararlanarak eseri iyice çözümlemeyi ve doğruca değerlendirmeyi amaç edinir. Eserin içerik ve biçimce çevre ve tarih içindeki yerini, durumunu, önemini, ayrıcalığını bulup göstermeye çalışır. Bu çalışma, bir yandan ele alınan eserin anlaşılmasına, değerlendirilmesine yardım ederken öbür yandan da beğenilerin ve görüşlerin düzeltilmesine geliştirilmesine hizmet eder (1995: 11, vurgular bana ait)

1962'deki haliyle sonraki versiyonu arasında "tarafsızlık" bağlamında değişimin yanı sıra, diğer disiplinlerden yararlanma zorunlu sayılmış ve metnin tarihselliğine vurgu artırılmıştır. Buna rağmen "modern eleştiri"nin konusunun

4 *Bilimden Yana* kitabının 1963 tarihli ilk baskısında kitaba adını veren yazı Türkçenin özleşmesi hakkındadır ve bilimle kastedilen dilbilimdir. Sonraki baskılarda bu yazı kitaptan çıkarılır ve "Bilimselleşmeye Doğru" başlıklı yazının adı "Bilimden Yana" olarak değiştirilir. Bu değişimler, Bezirci'nin "bilim" kavramını kullanırken ne denli esnek davrandığını gösterir. Sonrasında bilim derken de sosyalizme işaret etmesi bu esneklik sayesinde mümkün olabilmektedir.

eser, dolayısıyla metin merkezlilik olduğuna inanç devam etmektedir. Bu da Bezirci'nin Yeni Eleştiri'den mülhem yapıtı merkeze alan anlayıştan bütünüyle uzaklaşmadığına işaret eder. Bezirci'nin "bilimsel" ya da "nesnel eleştiri" anlayışı, bugüne kadar kolayca kabul edilmesine rağmen yeterince açık değildir. Merkezî tezin metin merkezlilik olduğu belirgindir ve bu yüzden de teorik düzeyde Marksist bir yöntemi öncelemez. Oysa Bezirci, fikirlerindeki değişime rağmen sonuna kadar bilimsel eleştiriyi savunduğunu dile getirmiş ve değişimini gerekçelendirmeye çalışırken teorinin uzağında açıklamalar yapmıştır.

Bezirci'ye göre, "nesnel" bir anlayışa varmasının arkasında üç şey etkilidir: "Üniversite öğrenimi, Marxçı ideoloji, sorumluluk ve hakseverlik duygusu" (2009: 43). Bu üç nedenden özellikle üçüncüsü, uzak durulmak istenen "kişisellik"e yaklaşma tehlikesi barındırır. "Marxçı" ideolojinin ise özellikle ilk döneminde nasıl bir yeri olduğunun üzerinde yukarıda, kısaca, durmaya çalıştım. Üniversite öğreniminin şimdiye kadar hiç üzerinde durulmamıştır ama eleştirmenin tarihselleştirilmesi bağlamında hayli önemlidir. Bunların yanı sıra Bezirci söz etmese de ilk dönemi açısından Hüseyin Cöntürk'ün etkisini bu "gelişim anlatısı"na dahil etmek gerekir.

Asım Bezirci'nin ilk yazılarında görülen ama sonrasında etkisi sönümlense de sonuna kadar kendini belli eden ve özellikle monografi çalışmalarında karşımıza çıkan yöntemi, edebiyatı "çağ-yazar-eser" açısından ele almaktır. Bugün Türkiye'de özellikle akademik çalışmalarda "hayatı-sanatı-eserleri" başlığıyla ziyadesiyle kullanılması nedeniyle artık rahatsızlıkla karşılanan bu yaklaşımı Bezirci, İstanbul Üniversitesi'ndeki Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'ndeki öğrenimi sırasında öğrenmiş olmalıdır. Türkiye'deki akademik çalışmalarda izini açık biçimde sürebildiğimiz gibi, İstanbul Üniversitesi'nde Lanson ve Taine'in 19. yüzyılda geliştirdiği ve yapıtı dönemi içinden değerlendirme eğilimi baskındır (Sümer vd. 2014: 188-190). Yapıta bir kendilik atfetmek yerine onu toplumsal bağlamı içinde değerlendirmeyi salık veren bu anlayış, Yeni Eleştiri ve Rus Biçimciliği'nin yerleşmesinden önceki döneme aittir. Yapıtı toplumsal bağlamı içinde değerlendirme iddiası nedeniyle Marksist yöntemle bir ortaklığı olduğunu söylemek mümkünse de, "ideoloji" kavramına yer vermeyen bu yöntemin Marksist estetiği savunmak için yeterli olmayacağı aşikârdır. Buna rağmen Asım Bezirci, bu yöntemi kullanmakta, dahası bunu Marksizmle doğrudan ilişkilendirmektedir. Yukarıda belirttiğim gibi, Bezirci bu dönemde yöntemi açısından elinde yeterli kaynağı olmadığını itiraf etmektedir. Bu kaynak eksikliğinin eldeki mevcut bilgilerle giderilmesi yoluna gidilmiş, dahası, 19. yüzyılın "çağ-yazar-yapıt" anlayışı ile Marksist yöntemin "toplumsal bağlam" ya da "dolayım" ortaklığı da bu birlikteliği kolaylaştırmıştır. Sonuç açısından bakıldığında ise Bezirci'nin Ahmet Haşim, Orhan Veli gibi monografilerinde takip ettiği yöntemin Marksist estetiğe her zaman mesafeli duran, hatta kendini ondan açık biçimde ayırma eğiliminde olan Türkiye'deki akademik anlayışla buluştuğu söylenebilir. Bu kitaplarda Be-

zirci, yazarın hayatı (ve yaşadığı dönem) hakkında bilgi verir, ele aldığı yazarın edebiyat hakkındaki görüşlerini aktarır ve yapıtlar özelinde farklı açılarla (çoğu zaman literatür taramasının eleştirisiyle ya da aktarılmasıyla yetinerek) değerlendirmeler yapar. Kitabın sonuna da yazardan/şairden bir seçki ekler. Bu kitaplara bakarak Bezirci'nin Marksist bir yönteme bağlı kaldığını söylemek hayli zordur.[5]

Bezirci'nin İstanbul Üniversitesi'ndeki öğrenciliği sırasında öğrendiği başka bir yöntem de stilistiktir. Yeni Eleştiri'nin yapıtı özerkleştirme arzusunun izdüşümü olarak görülebilecek stilistik, bir yapıttaki üslup öğelerini analiz etmeye çalışır. Graham Hough'un belirttiği gibi, stilistik ile Yeni Eleştiri arasında bir bağa işaret etmek mümkündür (1972: 5). Dolayısıyla Asım Bezirci'nin stilistiğe bağlanarak Marksist bir yöntemi değil, aslında Marksizmin muarızı denebilecek bir yöntemi tercih ettiğini söylemek yanlış olmaz. Üstelik Bezirci (1990), Edip Cansever'in şiiri bağlamında Sezai Karakoç'a karşı 1958'de yazdığı yazının ardından gelen tepkilere cevap verirken bu yöntemin "bilimsel" ve "çağdaş", yapıtı yorumlamak için de gerekli olduğunu belirtir. Buna rağmen Bezirci'nin, zaman içinde stilistik ile Marksizm arasındaki evliliğin mutsuzluk getirebileceğinin farkına vardığı da dikkat çeker. Dilbilimi tanıtmak amacıyla yazdığı 1963 tarihli bir yazıda, Spitzer'den söz ederken, onun önerdiği yöntemin "öznelciliğe ve idealizme kaydığını" ve bu yüzden eleştirildiğini belirtme ihtiyacı hisseder. Sonrasında stilistiğin "dilbilim açısından eleştiriye getirdiği yeniliğin inkâr edilemeyeceği" belirtilir ve bu anlayışın "edebiyat dünyasında olumlu ve gittikçe yayılan, genişleyen yankılar yarat[masından]" memnun olunduğu fark edilir. Bezirci'nin bu yönteme yakınlık duymasının nedeni, onun "bilimsel" dediği "esere bağlı eleştiri" anlayışına bir dayanak sağlamasıdır. Stilistik bağlamında, Bezirci'nin zaman içindeki değişimini gösteren önemli bir nokta, aynı yıllarda yazdığı "Zaman" başlıklı yazısının sonraki versiyonlarına yapısalcılığı eklemesi ve yapısalcılığa stilistiğe nazaran daha açık biçimde karşı çıkmasıdır. "Zaman" başlıklı yazının ilk versiyonunda olmayan şu ifadeler sonraki baskılarda eklenir: "Yapısalcılığın eleştiriyi çözümlediği metnin biçimsel yapısına hapsederek onun toplumsal ve kültürel çevreyle olan ilişkileri gibi zamanla (dün, bugün ve yarınla), tarihle olan ilişkilerine de sırt çevirmesi eserin yeterince aydınlatılmasını, değerlendirilmesini köstekleyen bir tutumdur" (1995: 20). Yazının bu iki versiyonu, Bezirci'nin iki dönemi arasındaki farklılaşmayı görmeye imkân sağlar. Stilistiği üniversite eğitimi sırasında öğrenen ve bu yüzden de kolayca içselleştirmiş gibi görünen Bezirci, Türkiye'de yapısalcılığın tartışılmaya başlandığı 1970'lerin sonunda bu yönteme itiraz edenlerin arasındadır. Yapısalcılıkla ilgili 1981 tarihli yazısında Bezirci, "tek başına dilbilim (daha doğrusu göst-

5 Bu kitapların hazırlanmasında ekonomik nedenler etkili olabilir. Bunların bazılarının yardımcı ders kitabı olarak tasarlandığını söylemek mümkün. Bu yüzden de Türkiye'deki müfredatın tek tip niteliği nedeniyle Marksist bir terminolojiden sakınılmış olabilir. Buna rağmen Metin Eloğlu ya da Edip Cansever monografileri müfredat açısından yazılmamış olsa da, orada da benzer bir yol takip edilir.

tergebilimin) eleştiri için 'yeterli' olacağına inanamıyorum" der (1995: 82). Oysa 1963'te stilistiğin "öznelciliğe ve idealizme kaydığı" için eleştirildiği belirtilmiş ama yaygınlaşmasından duyulan memnuniyet dile getirilmiştir. 1963'te henüz Marksizmin metin merkezliliğe ne tür itirazları olduğunun farkında değildir ama 1981'de metin merkezli bir yaklaşımla Marksizmin sandığı kadar sorunsuz biçimde bir araya gelemeyeceğinin ayrımına varmıştır.

Bezirci'nin bu ilk dönemindeki metin merkezli yaklaşımının izlerinin sürülebileceği başka bir nokta da Hüseyin Cöntürk'le kurduğu işbirliğidir. Hüseyin Cöntürk, kendisiyle ilgili yapılan her çalışmada belirtildiği gibi, Yeni Eleştiri'den beslenerek bir eleştirel yöntem geliştirmeye çalışmıştır. Hem kaynaklarına hem de yöntemine bakıldığı zaman bunu açık biçimde görmek mümkündür. Cöntürk yapıtı yalnızca estetik açıdan değerlendirmekte, yapıtı ortaya çıkaran "dolayım"la ilgilenmemektedir. Edebî metni eleştirel olarak ele almak amacıyla uygun kavramlar geliştirmek için çabalamakta ve büyük oranda Yeni Eleştiri'den devşirdiği kavramları dolaşıma sokmaya çalışmaktadır. Cöntürk'ün eleştiri anlayışının Marksist teoriyle yan yana gelmesi hayli zordur. Buna rağmen Cöntürk ve Bezirci bir araya gelmiş, birlikte kitap yazıp dergi çıkarmışlardır. 1961'de *Edip Cansever*, 1962'de *Günlerin Getirdiği Götürdüğü* kitabını ortak yayımladıkları gibi, Turgut Uyar'ın da dahil olmasıyla Ekim 1963'ten Kasım 1964'e kadar yayımlanacak *Dönem* dergisini çıkarmışlardır. Biri Marksist, diğeri ise estetik özerkliği sonuna kadar savunan ve bu yüzden de teorik zemin uyuşmazlığı açık olan iki eleştirmenin yan yana gelebilmesinde teorinin dışında gerekçeler aramak gerekir.

Hüseyin Cöntürk ve Bezirci'nin aynı yıllarda, 1950'lerin sonunda benzer bir rahatsızlıktan hareket ettikleri göze çarpar. İkisi de Türkiye'deki eleştiri kurumundan rahatsızlık duyarlar. Bezirci yerleşik "izlenimci eleştiri"nin sorumlusu olarak da Ataç'ı görmekte ve ondan uzaklaşmaya çalışmakta ama Cöntürk (2003), yönteminde eserle ilgili bir yargıda bulunduğu için Ataç'ı önemsemektedir. Buna rağmen, sonradan ayrılacak yollarının başlangıcında ikisinin amacı da, metni duygulardan bağımsız biçimde, okurda yarattığı izlenimlerle değil de yapıtın içsel örgüsüne odaklanarak analiz etmektir. Cöntürk'ün buraya Yeni Eleştiri'den el alarak geldiği açıktır ancak Bezirci'nin bir Marksist olarak yalnızca yapıtın içsel yapısıyla ilgilenmeyi sorunsuz biçimde kabullenmesi teorik nedenlerle hayli zordur. Bu yüzden Bezirci'nin yazılarına bakıldığında, zaman içinde Cöntürk'ün anlayışına mesafelendiği dikkat çeker.

Cöntürk ile Bezirci'nin işbirliği yapmalarına Bezirci'nin (1990) Cöntürk'ün yazılarındaki (Türkçeleşme bağlamında) sözcük seçimi ve kavramlara Türkçe karşılık bulma hakkındaki bir yazısı vesile olmuş, sonrasında da birbirlerinin eleştiri anlayışlarını değerlendiren yazılar yazmışlardır. Asım Bezirci'nin zaman içindeki değişimi ve Cöntürk'e mesafelenmesi, yazılarına yaptığı ekleme ve çıkarmalardan takip edilebilir. Bezirci'nin (1995) Cöntürk için yazdığı "Çağının

Şairi" başlıklı yazının iki versiyonu arasındaki fark, Marksist eleştiri ile metin merkezli Yeni Eleştiri'nin nerede ayrıldığını görmeye imkân verir. Bu yazıda Bezirci, önce Cöntürk'ün eleştiri anlayışının olumlu yanlarını belirtip ardından da "eksikleri" sıralar. Yazının ilk versiyonunda dört, sonraki versiyonunda ise beş eksikten söz edilmektedir. Yazının sonraki versiyonuna eklenen "eksik", Bezirci'nin metin merkezli "nesnel" eleştiriye ve Hüseyin Cöntürk'e mesafelenmesini bariz biçimde açığa vurur. Yazının ilk versiyonunda Cöntürk'ü şairi toplumdan ayırıp "şiiri 'yer ve zaman'ın dışında salt estetik bir veri olarak gördüğü", tarihe kayıtsız kaldığı, dilinin yeterince açık olmadığı için eleştirir. Yazıya sonradan "eklenen" eksik ise şudur:

> Cöntürk'ün tarihe ve toplumbilime (dolayısıyla ideolojiye, politikaya) sırt çevirerek oluşturduğu şiir kuramı kendisini bir yerde Yeni Eleştiri akımına bağlamaktadır. Yalnızca metinle ve onun çözümlenmesiyle sınırlanmış da olsa, bu akımın günümüz eleştirisine birtakım katkıları olmuştur. Fakat eseri çağ ve çevre gibi yazar ve okurdan da soyutlamakla, sonuçta, bir çeşit biçimciliğe kaydığı da gözden kaçmamıştır. Bundan ötürü, haklı olarak eleştirilmiştir. Aynı eleştirinin Cöntürk'e de yöneltilmesi gerekir (Bezirci, 1995: 182).

Bezirci, yaptığı bu ek ile kendisinin sonradan şekillenecek Marksist anlayışı ile Cöntürk'ün yaklaşımı arasındaki mesafenin ayrımına daha açık biçimde vardığını belli eder. Yazıların sonraki versiyonlarına "ekleme" yapma örneğinin yanı sıra "çıkarma" yapıldığına da tanık olunur.[6] Ancak yazılarını kitaba alırken ya da yeni baskılarda değişiklik yaptığıyla ilgili bir not düşmediği gibi –ki tersini, yalnızca ifadeleri değiştirdiğini iddia etmektedir– bu teorik değişime dair de ayrıntılı bir açıklama yapmaz. Hatta sonrasında Cöntürk'le ilgili şunu söyler: "Gerçi siyasal görüşlerimiz ayrı idi. Ama eleştiri anlayışımız ortaktı. Ayrı ayrı yollardan aynı görüşe varmıştık: Nesnel-bilimsel eleştiri... Cöntürk özgür düşünceli, 'prensip sahibi' bir kişiydi. Üzerimde olumlu etkiler bıraktı. Eleştiride işbirliği yapmaya başladık" (2003: 42). Hüseyin Cöntürk'ün Bezirci üzerinde bıraktığı olumlu etki, yalnızca arkadaşlıktan ibaret değildir. Cöntürk, yöntemsel açıdan da Bezirci'yi etkilemiştir. "Bilimsel" ya da "nesnel" eleştiri, Marksist bir yöntemin zorunlu sonucu olmaktan öte metin merkezli bir teorinin izdüşümü olabilir ve bu nedenle de Cöntürk'ün bu yönteme bağlı kalması olağandır. Bezirci, bu döneminde hem üniversite eğitimi hem de Cöntürk etkisi ile "metin merkezli" bir teoriyi savunmuş ama sonrasında bu anlayıştan uzaklaşmış, bu uzaklaşmayı teorik düzeyde tartışmayı tercih etmemiştir. Kuşkusuz böyle bir sentezi deneyen ilk kişi Bezirci değildir ve bu tür bir sentezin imkânsız olduğu da söylenemez. Ancak Bezirci, bu sentezi imkânlı hale getirecek teorik zemini ortaya

6 1958'de *Dost* dergisinde yayımlanan ve Bezirci'nin İkinci Yeni ile ilgili ilk yazısı olan "Ayrık Otları" başlıklı yazı, *İkinci Yeni Olayı* kitabına alınırken Cöntürk'ün bir yazısına verilen referans çıkarılmıştır. Bezirci başka yazılarında Cöntürk'e referans verir ve bunları korur. Ancak "Ayrık Otları"nda verilen referansın çıkarılması bakıştaki değişimle ilgilidir.

koyma uğraşına girmemiştir. Üstelik bu geçiş sürecinde Bezirci'nin çözmesi gereken başka sorunlar baş vermiştir.

Marksizmin büyülü sözcüğü: İdeoloji yahut elmadaki şeker

Asım Bezirci'nin yazılarında Marksizmin habercisi, 1962 tarihli "Edebiyatta Sosyalist Gerçekçilik" başlıklı yazısıdır. Bezirci'ye göre de bu yazı bir başlangıç noktasıdır: 27 Mayıs'tan sonra "sol düşünceler, örgütler, eylemler oluşup gelişmeye başladılar. Bu olumlu süreç beni de etkiledi. Yazılarımın üstündeki örtü yavaş yavaş kalktı. 4 Temmuz 1962 tarihli *Yön* dergisinde yayımlanan 'Edebiyatta Sosyalist Gerçekçilik' başlıklı deneme bunun örneğidir" (2003: 45). Bezirci'nin de belirttiği gibi bu yazı onun eleştirel dönüşümü açısından, en azından Marksist terimlerin açıkça kullanılması bağlamında, nirengi noktası sayılabilir. Bu yazının Bezirci'nin külliyatı açısından öncü konumunun yanı sıra başka bir özelliği de, eleştirmenin neredeyse yeniden yazdığı tek yazısı olmasıdır. Dergilerdeki yazılarını kitaplarına alırken başlıklarını değiştirip ifadelerde düzeltmeler yapmasına, zaman zaman da yazıya birkaç paragraf eklemesine ya da çıkarmasına rağmen bu yazıyı yeniden yazma ihtiyacı hissetmiştir. Yazının yeniden yazılması, Bezirci'nin teorik zemin arayışının netleşmemesi olarak yorumlanabilir. Üstelik yazının iki versiyonu arasında tercih edilen sözcükler de onun teorik çekimserliğini ele verir. Bu iki versiyonda yazının gerekçesinin anlatıldığı kısım karşılaştırıldığında Bezirci'nin teori konusundaki bu çekingenliği hemen fark edilebilir. "Edebiyatta Sosyalist Gerçekçilik" başlıklı ilk versiyonda Bezirci, yazının amacını şöyle açıklar:

> [S]osyalizmin edebiyatla ilişkileri söz konusu ediliyor. Zaman zaman "sosyalist gerçekçilik" deyimine başvuruluyor. Ama, deyimin karşı çıktığı ya da kucak açtığı ilkeler nelerdir, pek belirtilmiyor. Bu durumun itkisiyle, bir açıklama yapmağı gerekli gördüm. Sosyalist gerçekçiliğin temel özelliklerini derleyip, toparladım. Aşağıya yazıyorum (1967: 90).

Yazının sonraki "Edebiyata Sosyalistlik" başlıklı versiyonunda ise aynı kısım şu şekilde değiştirilir:

> [S]osyalist edebiyattan, sosyalizmin edebiyatla ilişkisinden söz ediliyor. Zaman zaman "devrimci, halkçı, gerçekçi, sosyalist gerçekçi" gibi terimlere başvuruluyor. Ama bunların dışladığı ya da kapsadığı tutumlara, düşüncelere pek değinilmiyor. Onun için bu yolda bir *denemeye* girişmeyi gerekli gördüm. [...] Dileğim şu: Sosyalizmin yöntemi, felsefesi, politikası ve estetiği ile temel görüşlerini edebiyata uygulamak. Bu konuda *kendimce* bir bireşime varmak. Ulaştığım sonuçları şöyle sıralayabilirim (Bezirci, 1996: 47; vurgular orijinalinde).

Görüldüğü gibi, 1962'deki versiyonda "deneme", "kendimce", "sonuca ulaşmak" ifadeleri yokken, sonrasında yaptığı işi kısmileştiren bir üsluba kayılmıştır. Bu çekingenlik ve yazıya eklenen kısımlar bir yana, kavramlar konusunda da Bezirci'nin hayli değişiklik yaptığı görülür. "Gerçekçilik" başta olmak üzere değiştirdiği kavramlar Marksist yöntem açısından hayati öneme sahiptir. Tüm eklemeler ve yeniden yazma uğraşına rağmen yazının iki versiyonunda da Marksizmin estetiğe getirdiği yaklaşım değil, Marksizmin genel teorik ilkeleri anlatılır. Marksizmin ne olduğu anlatılmakta ama bunun estetik alana nasıl uyarlanacağı ayrıntılı tartışılmamaktadır. Bunun görülebileceği başka bir nokta da 1980'de *Sanat Emeği*'nde yayımlanan "Sosyalist Eleştiri" başlıklı yazıdır (1996: 18-30). Bu yazıda Bezirci, edebiyat eleştirisinde Marksist yöntem hakkında bilgiler verir. Ancak verdiği bilgiler, temel düzeyde ve belli isimleri saymakla sınırlıdır. "Ansiklopedik" denebilecek bu bilgilerle, eleştirmenin teorik bir tartışma yürütmesinin beklenemeyeceğini belirtmek gerekir.

Bezirci, 1962'den itibaren "sosyalizm" gibi kavramları açık biçimde kullanmaya başlasa ve Marksist bir edebiyat eleştirisi inşa etmeye çalışıyor gibi görünse de, henüz metin merkezli eleştiriyle bağını koparmamıştır. 1960'ların sonunda ise kendi deyişiyle bir tür sentez kurma uğraşına girişecektir. Bu sentezde bir yandan metin merkezli "bilimsel/nesnel eleştiri"yi belli noktalarda devam ettirmeye, diğer yandan da sosyalizme ulaşma yolunda edebiyatı işlevsel kılmaya çalışır. Ancak nedenleri ve gerekçeleri açıklanmadığı için hızlı bir sentez fikrine dayanan bu arayış, beraberinde birtakım sorunlar getirir. Bezirci, Marksist bir eleştirel yöntem için yeni kavramları devreye sokma, ayrıca öncesinde kullandığı bazı kavramları da yeniden tanımlama ihtiyacı duyar. Bezirci'nin eleştiri sözlüğüne giren en önemli kavram "ideoloji" iken, "bilimsellik"in de merkezi konumu nedeniyle yeniden tanımlanması gerekir.

Eleştirel yönteminin temelindeki "bilimsellik" kavramı, öncesinde metin merkezliliğe işaret ederken, sonraki yazılarında zaman zaman sosyalizme işaret edecektir. Bunun yanı sıra, "nesnellik"in de yeniden tanımlanması gerekmektedir. Metin merkezli "nesnel" anlayıştan Marksist bir yöntem arayışına geçişte, en yakıcı sorunlardan biri kaçınılmaz olarak "nesnellik" olacaktır çünkü. Hem "ilerleyen öncü sınıf"ın yanında olmak gerektiğini iddia etmenin hem de her metne eşit mesafeden bakılması gerektiğini söylemenin yaratacağı çelişkiyi, Bezirci nesnellik ve tarafsızlık arasında bir fark koyarak giderme yolunu tutar. 1974 tarihli "Tarafsızlık mı?" başlıklı yazısı bu sorunu çözme amacı taşır. Yazı, *İkinci Yeni Olayı* kitabı yayımlandıktan sonra Bezirci'ye yöneltilen "nesnel" davranmadığı eleştirisine cevap vermek için yazılmıştır. Bezirci, her ne kadar kitabında nesnel olduğu iddiasını yer yer dile getirse de, eleştirilere hak vermiş olmalı ki bu yazısıyla "taraflılık"ını açıklar. Şöyle der Bezirci: "Öncelikle belirteyim: Evet, eleştiride, edebiyatı yargılamada bilerek yan tuttum. Üstelik yalnızca bu kitabımda [*İkinci Yeni Olayı*] değil, öbür kitaplarımda da..." (1996: 9). Ya-

zının devamında nesnellikle tarafsızlığın birbirine karıştırılmaması gerektiğini, yargı belirtmenin zaten taraf olmak anlamına geldiğini, sınıflı toplumda tarafsız kalınamayacağını belirtir. Yazının sonunda ise taraflılık çağrısı yapar:

> [S]anatçı, toplumu esenliğe kavuşturacak, ileriye götürecek olan, geleceği kendinde taşıyan (yani yükselen) sınıfı (çağımızda işçi sınıfını) bilinçle "seçmişse" onu aydınlatmayı, desteklemeyi de yani belli bir tavır almayı da üstlenmiş demektir. [...] Öyleyse, yan tutmaktan çekinmeyelim! [...] Tarafsız geçinenlere de, tarafsızlığı yüceltenlere de inanmayalım! (11-12).[7]

Yine aynı tarihte yazdığı "Hangi Nesnelcilik?" başlıklı yazıda ise "nesnelliği" ikiye ayırarak tanımlar. Buna göre "burjuva nesnelciliği" bir aldatmaca iken "işçi sınıfının bağlandığı, savunduğu bilimsellik, maddecilik, diyalektik, gerçekçilik, toplumculuk gibi görüşler ve yöntemler ise nesnelciliği pekiştirir" (17). Hem "bilimsellik" hem de "nesnellik" kavramı, Bezirci'nin sosyalizme angaje olmasından sonra ciddi sorunlara yol açmaktadır. Kavramları yeniden tanımlayarak sorunu çözmeye çalışsa da, bir tavra sahip çıkmakta ama kavramsal bir sonuca ulaşamamaktadır Bezirci. Nesnellik burjuvazinin elinden iken, aldatmaca işçi sınıfının eline geçince "doğru" olmaktadır. Dahası, Bezirci nesnelliği bu biçimde yeniden formüle etmesine rağmen zaman zaman "nesnellik"i savunmaya devam ettiğini de iddia etmektedir. Oysa artık "bağlanma"dan yana tavır koymakta ve "eylem değeri" olan, analizi değil tavrı öne çıkaran yazılar yazmaktadır. Değişim ve bunun yarattığı sorun su yüzüne çıkmıştır ama Bezirci nesnellik ile tarafsızlığın aynı şey olmadığını söylemekle yetinir. Zaman zaman değişime işaret etse de, bu değişimin ne olduğu, nedenleri ve sonuçları sarih biçimde dile getirilememektedir.[8] Bu noktada Bezirci'nin Marksist teoriyi uygulamaktan daha çok belli tavrı öne çıkarmayı tercih ettiği, teorik açığı "sosyalist tavır" vurgusuyla aşmaya çalıştığını söylemek yanlış olmaz.

Yeniden tanımlama girişiminin yanında, Bezirci'nin eleştiri sözlüğüne giren yeni kavramlardan en belirgini ve en önemlisi "ideoloji"dir. Ancak Bezirci'nin ideoloji kavramını yalınkat biçimde ele aldığı dikkat çeker. İdeoloji kavramını

7 Bezirci'nin ilan ettiği yanlılık çağrısı Jdanov'u yankılar görünmektedir. Jdanov 1934'te şöyle demektedir: "Sovyet edebiyatı taraflılık suçlamasından korkmamaktadır. Evet, Sovyet edebiyatı taraflı bir edebiyattır; çünkü sınıf mücadelesinin var olduğu bir çağda, sınıf edebiyatı olmayan, taraflı olmayan, siyaset dışı bir edebiyat olamaz. Bence, edebiyatımızın taraf tutma özelliğinden söz eden her kalın kafalı burjuvaya, her dar kafalıya, her burjuva yazarına Sovyet yazarı şöyle cevap vermelidir: 'Evet, Sovyet edebiyatı taraflıdır ve biz bundan gurur duyuyoruz. Çünkü biz emekçilerin ve bütün insanların kapitalist kölelik zincirinden kurtarılmasından yanayız'" (1996: 18).

8 Bezirci'nin bu tavrında tutarlılık anlayışının etkili olduğunu da söylemek gerekir. Özellikle Mehmet H. Doğan'a karşı yazdığı yazılarda Doğan'ın yazı hayatının başında yayımladığı iki yazıya referans vererek Doğan'ın sonraki fikirlerinin bununla çeliştiğini defalarca (ve yıllarca) tekrarlamıştır. Kendisinin başına böyle bir şey gelmemesi için kendi değişiminden açık biçimde söz etmek istemiyor olmalıdır. Bezirci'nin kendisinin de tam olarak farkına varmadığı teorik değişimden sonrasında hiç söz edilmemesi, başkalarının da bunun ayrımına varamadığına işaret eder.

Marx'ın kullandığı anlamda "yanlış bilinç" ya da Althuser gibi "seslenme/çağırma" (*interpellation*) biçiminde değil de, dünya görüşü ya da politika anlamında kullanmaktadır. Marksizmin kendi içinde de farklı biçimlerde yorumlanan ve bu yüzden karışık denebilecek bu kavramı, Bezirci karmaşıklığından azade kılarak kullanma yolunu tercih eder. Her yapıtın bir ideolojisi olduğunu, ideal olanın ise yapıtta ideolojinin "elmanın içindeki şeker" gibi belirsiz ya da metne "yedirilmiş" olması gerektiğini söyler. Böyle bir bakış açısıyla yazarın ya da metnin ideolojisini Marksist bir yöntemle analiz etmek hayli zor görünmekte, dahası estetik kıymeti önceleyen bir tavra sahip çıkılmaktadır. Bunun açık göründüğü yer, *Halk ve Sosyalizm İçin Kültür ve Edebiyat* kitabında slogan sorununu tartıştığı yazılardır. Bu yazılarda ideoloji analizi yapmayı değil, estetik kıymeti belirlemeyi amaçladığı fark edilir. Sloganın özsel olarak estetik-dışı olmayacağını, eğer iyi kullanılırsa başarılı sayılması gerektiği söylenirken "elmanın içindeki şeker" metaforu devreye sokulur. "İdeoloji" derken yapıtı şekillendiren süreçteki düşünceleri ya da yapıtın işaret ettiği (çoğu zaman gizli) fikirleri değil, yapıtta açıkça dile getirilen fikri ya da dünya görüşünü kastetmekte ve öncelikle ideolojiyle değil, fikrin estetiğin içinde kalarak dile getirilmesiyle ilgilenmektedir. Bu yaklaşımın Marksizmin ideoloji kavramıyla değil de, estetik kıymeti belirlemeye dönük metin merkezli anlayışla şekillendiğini söylemek mümkündür. Ayrıca, bazı yazılarında sınıflı toplumda ideolojinin egemen sınıfın fikirleri olduğunu ifade eder. Bu durumda "elmanın içindeki şeker" olağan değil, ayrıştırılması gereken bir niteliğe bürünmelidir. Oysa metaforun kurulma biçimi bunun imkânsızlığına ya da gereksiz olduğuna işaret etmektedir. Böylece ideoloji analizi işlevsiz hale getirilmektedir.

Bezirci'nin ideoloji konusundaki yalınkat tutumu onun Marksist bir estetik inşa etmekteki tüm uğraşına yayılmış gibidir. Özellikle *Halk ve Sosyalizm İçin Kültür ve Edebiyat* kitabında toplanan yazılarda, yöntemi hakkında önemli ipuçları verir. Bezirci tarihsel ya da kültürel materyalizmi, edebî yapıtların nasıl üretildiğini ortaya koymak ya da üretilen metnin ideolojik izdüşümlerini göstermek için kullanmak yerine, daha çok metnin nasıl olması gerektiğini belirlemeye ve edebiyatı siyasal mücadelede bir araç olarak kullanmanın yolunu açmaya çalışır. Edebiyatın işlevini tartıştığı bir yazıda şunları söyler: "İnsanlara yaşama sevinci, yarın inancı, direnme gücü, dayanışma isteği vermelidir. Ancak bu yolla halkın gerçekliği tanımasına, onu değiştirmek üzere bilinçlenmesine, birleşmesine, savaşmasına katkıda bulunulmuş olur" (Bezirci, 1997: 57). Kural koyucu (*prescriptive*) bir eleştiri anlayışına bağlanan bu tavrında, yapıtın analiz edilmesi değil, yapıtın nasıl olması gerektiği öncelenir (kuşkusuz bu yaklaşımda Türkiye'ye de sirayet eden 1934 sonrası Sovyetik "toplumcu gerçekçilik"in "olumlu tip" anlayışının yansımalarını bulmak mümkündür). Bezirci de nihai noktada "doğru" edebiyatın gelecekte, insanların "iyiden, güzelden, doğrudan yana" olduğunda, yani "doğru bilinç"e ulaştığında ortaya çıkacağına inanmakta, ede-

biyatı bu bilince ulaşma sürecinin aracı kılmaya uğraşmaktadır. Bu yüzden de vurgu sürekli geleceğe yapılır. Ancak bu durumda gelecek sürekli ertelenmektedir. 1970'lerin edebiyat eleştirisinde slogancı ve sürekli geleceğe referans verme tavrında bunu açık biçimde görmek mümkündür. Bezirci de bu anlayışın en belirgin örneklerinden biridir. Örneğin Paris Komünü'nde yazılan şiirlerin ideolojik ve estetik bakımdan yetkin olmadığını dile getirirken, "şimdi"nin geleceğin hazırlayıcı olarak önemine işaret eder. Bezirci'ye göre bu yetersizliği "doğal karşılamak gerekir. Çünkü adı geçen şairlerin devrimci bilgi ve görgüleri sınırlıydı. İşçi sınıfı sanatı henüz çocukluk günlerini yaşıyor, sosyalist estetiğin ise temelleri yeni atılıyordu" (Bezirci, 1996: 56). Bu "emekleme evresi" vurgusu özellikle toplumcu şiiri öne çıkarma arzusunda da belirgindir. Toplumcu şiir söz konusu olduğunda gelecek sürekli ertelenmekte, "temele gül dikenler"den sonra "güle ses verenler" gelmekte ama bir türlü yetkinlikten söz edilememektedir.

İdeoloji gibi Marksist kavramlar yazılarında geçse de, bunların Bezirci'yi Marksist bir yönteme ulaştırdığını söylemek hayli zordur. Yönteminde öne çıkanlar, "halkın anlayacağı dil/edebiyat", içerik düzeyinde ise "iyiden, güzelden, doğrudan yana olmak"la sınırlı kalır. Halkın anlayacağı dilden yana tavır koymak ve edebiyattan anlaşılır dil beklemek Marksist yöntemin bir sonucu olmaktan daha çok Türkiye'deki halkçı dünya görüşünün izdüşümüdür ve Marksist olmayanların da aynı beklenti içinde oldukları fark edilir. Bu yüzden Orhan Koçak, Bezirci'nin "İkinci Yeni'ye tepkisinde Gökalp'in milliyetçi savlarına hiçbir yeni düşünce" (2002: 407) ekleyemediğini söylemekte bir beis görmez. "İyiden, güzelden, doğrudan" yana olmak derken kastedilen ise, "bilimsel" dünya görüşüne, yani sosyalizme inanmaktadır. "İyiden, güzelden, doğrudan yana olmak" edebî metinleri ayırmakta büyük bir kolaylık sağlasa da, estetik sorunları tartışmakta (ya da askıya almakta) yetersiz kalır. Bu ölçütlerle inşa edilen edebiyat eleştirisi, güncel edebiyata itiraz için bir zemin sağlamakta ama meseleler teorik düzeyde tartışılamamaktadır. Dolayısıyla tavır açısından belirgin ama teorik açıdan belirsiz bir anlayış şekillenmekte, güncelle sınırlı müdahalelerle yetinilmektedir (yalnızca Bezirci'de değil, Marksist olduğu iddiasındaki eleştirmenlerde benzer bir tavır göze çarpar). Bezirci'nin Marksist yönteminin "halkın anlayacağı edebiyat" ya da "iyiden güzelden, doğrudan yana olmak" gibi yüzeyden seyreden ölçütlere bağlı kalmasının olağan sonuçlarından biri, teorik yazıların yerine polemiklerin öne çıkmasıdır. Eleştirmen enerjisini teorik zemin kurma ya da yöntem geliştirmeye adayamadığı ama mevcut edebiyata bir itirazı olduğu için güncel itirazlarla yetinmek zorunda kalmaktadır. Bezirci'nin bu itirazla daha çok şiir ve eleştiri alanında söz alması dikkat çeker. Şiir alanında, İkinci Yeni karşıtlığı, eleştiri alanında ise sosyalist edebiyatçıların önüne set çekilmesi itirazı belirgindir. Eleştiri alanında uzun yıllar boyunca tartışmaya devam ettiği Memet Fuat'a temel itirazı solcu olmasına rağmen *Yeni Dergi* ve De Yayınevi'nde sosyalist şairleri yayımlamak yerine İkinci Yeni şairlerini tercih etmesidir.

Benzer biçimde Yaşar Nabi'nin de *Varlık* dergisi ve yayınevinde sosyalist şairleri yayımlamaktan bilinçli biçimde geri durmasını eleştirir. Bu eleştirilerde metnin kendisi değil, edebiyatın dolaşımıyla ilgili sorunlar öne çıkarılır. Bu sayede metin merkezli anlayışın yerine Marksist bir yöntemin ikame edilmesi mümkünse de, Bezirci bunu bir yönteme dönüştürmez ve diğer eleştirmenler üzerine yazarken metin analizi yapmaya devam eder. Yaşar Nabi Nayır ve Memet Fuat'a yönelik eleştirilerine ve İkinci Yeni'yle ilgili yazılarına topluca bakıldığında Bezirci'nin temel amacının Marksist bir edebiyat yöntemiyle analizden önce bir "kanon savaşı" başlatarak sosyalist şairlere ve yazarlara yer açmak arzusunda olduğu dikkat çeker. Bezirci'nin Garip Şiiri ama özellikle İkinci Yeni karşısındaki bu savaşımı *On Şair On Şiir* kitabında görmek mümkündür.

Bir "kanon" savaşı

Asım Bezirci'nin en çok referans verilen kitabı olma özelliğine sahip *İkinci Yeni Olayı*'nda yukarıda sözünü ettiğim karşıtlıkla şekillenen yaklaşımını anlamak için öncü konumdaki *On Şair On Şiir* (1971) kitabına bakmak gerekir. *On Şair On Şiir*, Bezirci'nin İkinci Yeni karşısındaki tavrının çıkış noktasını görmeye imkân verir. Bu kitabın önsözü, Bezirci'nin amacının "biçimci" edebiyata teorik düzeyde itiraz etmek değil, "sosyalist şiir"e yer açmak olduğunu açığa vurur. Bezirci "Neden On Şair" başlıklı önsözde bu kitaptaki yazılarının yazılma hikâyesini anlatmaya şöyle başlar:

> *Papirüs* çıkmaga başlıyalı bir yılı geçmişti. Oyleyken dergideki "resimli şairler bölümü" ilgiyle izleniyordu. O güne değin Ahmet Muhip Dıranas'tan Ülkü Tamer'e kadar birçok şair için bölümler düzenlenmişti. Fakat aylar birbirini kovalıyor, toplumcu şairlere, özellikle de eski toplumculara bir türlü sıra gelmiyordu. Sanki yıllardır uğradıkları haksızlıklar yetmemişti: Burjuva yazarlarınca durmadan kötülenmişlerdi, burjuva yöneticilerince durmadan suçlanmışlardı. Ikide bir hapise atılmış, eserleri toplatılmıştı. Hani neredeyse unutturulacaklardı (1971: 9).[9]

Bezirci toplumcu şairler hakkında yazarak "unutturulmaya" direnmekte, "burjuva" yazarlar ve yöneticiler tarafından kasıtlı biçimde dışarıda tutulmak istenen toplumcu şairleri de merkeze, "Ahmet Muhip Dıranas'tan Ülkü Tamer'e kadar" makbul bulunanların arasına taşımak istemektedir. Bir "kanon savaşı" vermektedir Bezirci. Belli ki kanonun "estetik kıymet" gibi belirsiz bir kavrama dayanarak "doğal" sayılmaması gerektiğini, aksine inşa edildiğini sezmektedir. Bezirci'nin edebiyat kurumunun nasıl inşa edildiğini analiz etmek gibi kültürel

9 Bu önsöz 1993'te *Temele Gül Dikenler* kitabının "sunu"su olarak birkaç değişiklikle birlikte kullanılır. 1993'teki versiyonunda sondan üçüncü cümle şu hale getirilir: "Burjuva yazarlarınca durmadan kötülenmişler, gölgeye itilmişler ve yöneticilerce suçlanmış, baskı altında tutulmuşlardı." "Gölgeye itilme" vurgusu 1971'de doğrudan dile getirilmemektedir ama bu durum daha o tarihte sezilir.

materyalizmden el alan bir yönteme kaydığı söylenebilirse de, amacının edebiyat kurumunu analiz etmekten önce "sosyalist şairleri" gündeme getirmek olduğunu da söylemek gerekir. Bu nedenle de yöntemsel olarak baş veren ama geliştirilmeyen bir yaklaşım söz konusudur.

Önsözün devamında, bu yazıları *Papirüs* için yazdığını ve yukarıdaki alıntıda dile getirilen rahatsızlığını Cemal Süreya'ya ilettiğini söyleyen Bezirci, Cemal Süreya'dan toplumcu şairler hakkında yazan olmadığı için bu şairlerle ilgili yazı basmadığı cevabını alır. Bu cevap Bezirci'nin argümanının çökmesine neden olmalıdır. Çünkü "burjuva yazarlar"ın toplumcu şairleri gölgede bırakmaya çalıştığı, onları kötülediği argümanı bu cevapla geçerliliğini yitirmektedir. Cemal Süreya gibi İkinci Yeni'ye dahil ve bu yüzden de 60'lar açısından "burjuva" ya da "biçimci" şairi sayılabilecek bir isim, toplumcu şairler hakkında yazı yayımlamakta bir beis görmemektedir. Buna rağmen Bezirci, Cemal Süreya'nın tavrını kasıtlı bulduğunu aktarmaktan geri durmaz. Ayrıca Bezirci, "Diranas'tan Ülkü Tamer"e bu bölümde ele alınan şairlere estetik açıdan kıymet verildiğini ima etmekte ama sosyalist şairlerin bundan yoksun bırakıldığını düşünmektedir. Meseleyi sosyalist oldukları için gölgede bırakılma sorunuyla sınırlamayıp, aynı zamanda bunu estetik kıymetle ilişkilendirme eğilimindedir. Toplumcu şairler söz konusu olduğunda süregen tartışmalardan biri onların metninin estetik kıymetidir. Toplumcu şiir ile İkinci Yeni şiiri karşılaştırıldığında, ilkinin estetik açıdan "başarılı" olmadığı yargısı farklı mecralarda dile getirilmiştir. Bezirci de, bu şairleri "merkez"de olduğu varsayılan şairlerin yanına koymak isterken sosyalist şairleri estetik açısından yeterince kıymetli bulmadığını belirtmekte sakınca görmez. *On Şair On Şiir*'i toplumcu şairleri "tanıtmak" için yazdığını belirten Bezirci, bu kitaba aldığı şairler hakkında şunları söyler: "Yanlış anlaşılmamak için şunu da açıklayayım: En sevdiğim şairler yalnızca on kişi değildir. Onların dışında da pek sevdiğim şairler var. Hatta, daha doğrusunu söyliyeyim: Onların içinde çok beğendiklerim bulunduğu gibi, az beğendiklerim de bulunuyor" (1971: 11). Bezirci'nin bu sözleri, önceki eleştiri anlayışının rafa kaldırıldığının ilanıdır. Öncesinde "nesnel" eleştirinin duygulardan arınması ve metni öncelemesi gerektiğini söyleyen Bezirci, metni bir kenara atmakta ve "az beğendiği", yani estetik açıdan kıymetli bulmadığı metinleri "burjuva yazarlar" tarafından gölgede bırakıldığı için okura tanıtmayı amaçlamaktadır. Artık eleştirisinde metin değil, kendi politik tavrı belirleyicidir. Kuşkusuz edebiyat eleştirmeni yalnızca beğendiği şairler/yazarlar üzerine yazmak zorunda değildir ama önsözün başı ve sonrası birlikte değerlendirildiğinde, Bezirci'nin amacının "estetik kıymet" vermediği şairleri sırf "toplumcu" olduğu için "tanıtma" olduğu açığa çıkar. Eleştirel anlayışındaki koklu dönüşüm açıktır. Kendisi de bunun farkında olarak şunları söyler: "Eleştirime geriye itilecek ve tanıtma eylemi öne geçecekti. Nitekim öyle de oldu: Eleştirmeden çok tanıtma çabası ağır bastı. Belki bu sonuç, *şimdiye dek sürdürdüğüm eleştirel tutuma azıcık aykırıdır*, ama haksızlığa dayanamıyan ve beni nesnelliğe

iten kişiliğime de pek uygundur" (Bezirci, 1971: 11; vurgu bana ait). Her ne kadar Bezirci meseleyi "şahsiyet sorunu"na indirgeme eğiliminde olsa da, onu 1974 yılında taraflılık itirafına sürükleyecek tavır daha 1971'de belirgindir aslında. Bezirci'nin ilk döneminde nesnelliği yeterince net biçimde kavramsallaştıramaması ve bunu teorik bir zemine oturtamaması, onu bu türden hızlı çözümlere itmekte ve sorunu "haksızlığa dayanamayan kişilik" meselesiyle çözmeye çalışmaktadır. Oysa teorik düzeyde bakıldığında, metin merkezli bir eleştirel yöntemden kültürel materyalizme geçmeye çalışan bir tavır söz konusudur. Ancak mesele bu biçimde ele alınmamakta, yalnızca kanon savaşıyla sınırlı tutulmakta, dahası analiz edilen şairler de metin merkezliliğin gözlüğünden yorumlanmaktadır. Zaten *On Şair On Şiir* kitabındaki yazılara bakıldığında da, edebiyat kurumunun inşa edilmesi sürecinde toplumcu şairlerin niçin dışarıda tutulduğuna dair analizlere değil de, toplumcu şairlerin metinlerinin de en az merkezdeki şairlerin metinleri kadar kıymetli olduğunun kanıtlanmaya çalışıldığına rastlanır. İşin doğrusu Bezirci yöntemini belirleyemediği için beyhude bir çabaya girişmekte, dilin üstüne kapanan ve dili işlemek üzerine kendini kuran bir şiirin karşısında dili bir meseleye dönüştürmeyen ve dili verili kabul eden bir şiiri kıymetlendirmeye çalışmaktadır. Bezirci'nin arzusunun aksine, böyle bir savaşta kimin galip geleceği bellidir. Asım Bezirci'nin *On Şair ve On Şiir*'de ortaya koyduğu anlayış, metin merkezli bir yaklaşımdan uzaklaşıldığını açık biçimde gösterse de, bunun yerine başka bir yöntemin ikame edilemediği fark edilir. Bezirci, merkezdeki şiire toplumcu şiiri ekleme ve "toplumcu" şairleri de kanonun bir parçası haline getirmeye çalışmaktadır ama bunu Marksist bir yöntem önererek değil, metin merkezli bir eleştiriyle yapmaya çalışmaktadır. Buna rağmen, metin merkezliliği askıya almaya ve bir yapıtın dolaşıma girmesi, biçim-ideoloji ilişkisi gibi meseleleri ele almaya yaklaştığı noktalar da vardır. Bu, hem Garip Şiiri'nin hem de İkinci Yeni'nin "egemenler" tarafından toplumcu edebiyatın önünü tıkamak için desteklendiği iddiasında görülür.

Garip Şiiri ve İkinci Yeni bağlamındaki iddialarında, yöntemsel olarak metin merkezlilik yerine edebiyat kurumunun nasıl inşa edildiğini analiz etmeye imkân verecek bir yola girmenin mümkün olabileceği söylenebilir. Ancak Bezirci'nin böyle bir yola girmediği, Attilâ İlhan'ın daha çok kendi şiirini öne çıkarmak için geliştirdiği argümanları tekrarladığı fark edilir. İlk kez Attilâ İlhan (1983) tarafından dile getirilen "Garip şiirinin İnönü diktasının, İkinci Yeni'nin ise Menderes diktasının ürünü" olduğu iddiası Asım Bezirci tarafından da paylaşılır. Attilâ İlhan'ın bir noktaya kadar Marksist bir yönteme ulaşmaya izin verecek iddiaları, onun kişiliği nedeniyle görmezden gelinmiş ve yeterince tartışılmamıştır. Oysa Attilâ İlhan, 1950'ler ve 1960'larda yayımlanan yazılarını bir araya getiren *Gerçekçilik Savaşı* ve *İkinci Yeni Savaşı* kitaplarında Marksist bir edebiyat eleştirisinin bazı ipuçlarını sunar. İlhan, altyapı ve üstyapı ilişkisine (yüzeysel de olsa) odaklanarak belli bir dönemde ortaya çıkan başat edebiyat

anlayışını "devlet"in tavrı açısından yorumlamaya çalışır. Vardığı sonuçlar hızlı ve derinlikten uzak olsa da, çıkış noktası metin merkezli bir eleştirinin yerine edebiyat kurumunu analiz etmeye imkân verecek türdendir. Örneğin Garip gibi bir şiirin ortaya çıkışını doğal olarak kabul etmek değil, dönemin maddi koşullarının içinde arama eğilimindedir. Ancak bu maddi koşulların ne olduğu sorusuna odaklanmaz ve yalnızca siyasal iktidarın tavrını analiz ederek edebiyat kurumunun şekillenmesini açıklama yolunu tutar. Üstelik dönemin siyasal iktidarını hayli yüzeysel biçimde analiz etmekte beis görmez. Garip şairlerinin Tercüme Bürosu'nda çalışmasını onların iktidar tarafından desteklenmesinin yeterli gerekçesi sayar. Türkiye özelinde buradan bir sonuca varmak neredeyse imkânsızdır. Örneğin 1950'lerin sonunda ortaya çıkan toplumcu köy romancılarının neredeyse tamamı öğretmendir. Bu durumda köy enstitülü yazarların tamamının devlet tarafından desteklendiği gibi bir sonuca varmak gerekir ki bu sonuç açık biçimde yanlıştır. Hem Attilâ İlhan'ın hem de onun iddialarını paylaşan Asım Bezirci gibi yazarların hareket noktasının Nâzım Hikmet olduğunu söylemek yanlış olmaz. Nâzım Hikmet 1936'da son kitabı *Şeyh Bedreddin Destanı*'nı yayımlamış ve 1963'e kadar birkaç istisna dışında devletin baskısı nedeniyle şiirlerini yayımlayamamıştır. Bu yüzden de Garip şiirinin kısa zamanda yaygınlık kazanarak merkezî bir konum işgal etmesi, bir yandan Nâzım Hikmet şiirinin diğer yandan da Nâzım Hikmet sonrası toplumcu şiirin bastırılmasının sonucu olarak değerlendirilmiştir. Nâzım Hikmet'e dönük bu tavrın edebiyat kurumunun şekillenmesinde etkili olduğu aşikârsa da, her dönemi yalnızca devletin baskısı açısından yorumlamak yetersiz kalmaktadır. Bu iddiaları "hızlı" hale getiren, devletin estetik alanın tek belirleyicisi olduğuna inanılmasıdır.

Benzer biçimde, İkinci Yeni'yi Demokrat Parti iktidarının bir ürünü sayan Bezirci, tıpkı Attilâ İlhan gibi, edebiyat kurumunun inşası ve ideoloji meselesini hızlı bir çözüme kavuşturur. Bezirci'ye göre, "1950-1960 döneminde Demokrat Parti'nin baskıcı yönetimi altında [...] yaşayan kimi şairlerimiz anlamı, düşünceyi, gerçeği, toplumu, siyaseti umursamayan biçimci, soyutçu, kapalı, imgeci, kaçak bir sanat anlayışına yöneldiler: İkinci Yeni..." (1996: 34). Bezirci'nin edebiyat kurumunu yalnızca devletin baskısı açısından yorumlaması Marksist yönteminin olağan bir sonucu değildir. Benzer bir sonuca, farklı bir bağlamda, Marksist olmayanlar tarafından da, Abdülhamit ve Serveti Fünun ilişkisinde varılmaktadır. Dolayısıyla bu analiz, yöntemsel olarak Marksizme özgülenemez. Yine de Bezirci'nin burada bir teorik zemin yakalamaya çalıştığı açıktır. Sonucu parlak olmasa da, Garip ve İkinci Yeni yorumları metnin yerine metnin üretildiği koşulları ele alması nedeniyle Bezirci'nin Marksist bir yönteme en çok yaklaştığı yerdir. Bezirci, müthiş bir arşivcidir ve belli bir dönemdeki hâkim fikirleri, dağıtıcı aygıtların nasıl çalıştığını ve devletin kültürel alana ne türden müdahalelerde bulunduğunu görme imkânına sahiptir. Buna rağmen bu kurumun nasıl inşa edildiğini yöntemsel olarak incelemek yerine, toplumcu edebiyatın bastırıl-

dığını söylemekle yetinir. Bu nedenle de yazılarının büyük çoğunluğu, yöntemsel bir analiz değil, polemikle ya da haksızlığa uğramanın ifşasıyla sınırlı kalır. Bezirci'nin Marksist yöntem olarak sunduğu yaklaşım, güncel edebiyata ya da edebiyat kurumuna karşı bir tavır geliştirmeye imkân verir ama teorik zeminden hız alan bir tartışmanın önünü açamaz.

Bitirirken

Asım Bezirci, bugün, Türkiye'deki eleştiri mirasına bakıldığında üretimiyle ters orantılı bir konuma sahip. Onlarca kitabı olmasına rağmen bu kitaplara, eleştirel çalışmalarda nadiren referans verildiğine tanık oluyoruz. Bu durumun, sadece "burjuva" eleştirmenlerin sosyalist eleştirmenleri kötülemesi ve gölgede bırakmasından kaynaklandığı söylenemez. Bezirci'nin külliyatının önemli bir kısmını monografiler ve yardımcı ders kitapları oluşturuyor ve bu kitapların türünün en parlak örneği olarak kabul etmek mümkün değil. Hatta eşi Refika Tanrı'le hazırladığı *Seçme Romanlar* ve *Seçme Öyküler* kitabı, yalnızca eser özetlerinden ve eleştiri alıntılarından ibaret ve ne yazık ki bu özetler yapıtın meselelerini anlamaktan çok uzak nitelikte. Monografileri ise kötü örneklerine özellikle akademik çalışmalarda sıkça rastladığımız bir yönteme dayanıyor. Yazarı, "hayatı, sanatı, eserleri" biçiminde ele almanın ötesine geçemiyor. Geriye kalan ve neredeyse hepsi dergi yazılarının bir araya getirilmesinden oluşturulmuş kitaplarındaki durumu da yukarıda anlatmaya çalıştım. Bu yazılarda onu Marksist olarak ayıracak bir yöntem geliştirilemediği ama Marksist yöntemin bazı ipuçlarının görülebildiği söylenebilir. Buna rağmen Türkiye'de Marksist estetikten söz ederken akla gelen ilk isimlerden biri olması, Bezirci'den daha çok Türkiye'deki teorik birikimle ilgili ipucu veriyor.

Bezirci, hem sağlığında hem de Sivas'ta yakılarak öldürülmesinden sonraki eleştirel değerlendirmelerde hep "Marksist bir eleştirmen" olarak öne çıkarılsa da, "Marksist eleştirmen" kabul edilmesinin nedeni geliştirdiği yöntem değil, bu yazıda özellikle "kanon savaşı" kısmında anlatmaya çalıştığım tavra sahip çıkmasıdır. Bezirci hakkındaki yazılarda da zaten hep bu tavra işaret edilir. Oysa bu yazılarda, güncel edebiyata müdahale etmek için geliştirilen fikirler, teorik sorunların yerine ikame edilmiş, sosyalist tavrın nişanesine dönüşen argümanlar teori eksiğinin üstünü örtebilmiştir. Böyle bir eleştirinin güncele bağlı kalması ve koşullar değiştiğinde yönteme dayanmayan bu eleştirinin atıl hale gelmesi kaçınılmazdır. Buna rağmen Bezirci'nin güncele müdahalede sınırlı kalan eleştiri anlayışının –dar bir çevrede de olsa– hâlâ yankı bulabilmesi, teori eksiğimizin devam etmesiyle açıklanabilir. Bu eksiğe işaret etmek yerine Bezirci'nin tavrının öne çıkarılması, Bezirci'nin eleştirel mirasını "emekleme evresindeki yetersizlik" vurgusuyla meşrulaştırmak geleceği ertelemeye devam etmek anlamına gelecektir.

Asım Bezirci bağlamında bu yazıda sunmaya çalıştığım çerçeve, yalnızca ona özgülenemez ve Türkiye'deki Marksist edebiyat eleştirisinin genel eğilimleriyle paralellik taşır. Bu yüzden de Bezirci örneği üzerinden Türkiye'de Marksist edebiyat eleştirisinin durumu hakkında sonuçlara ulaşmak mümkündür. Tavır ve teori arasında bir seçim yapmış gibi görünen yaklaşım, güncel edebiyata müdahaleyle sınırlı kalmakta, Marksist bir estetik teorinin tartışılmasının önüne birtakım engeller çıkarmaktadır. Güncelin değişmesine rağmen müdahale biçiminin aynı kalması, kaçınılmaz olarak, teorik tartışmanın daha yakıcı bir soruna dönüşmesine neden olmaktadır.

Son olarak Asım Bezirci'yle ilgili bir yazının onun öldürülmesine değinmeden bitirilmesi de, ancak "steril" bir metin merkezliliğin sonucu olabilir. Oysa Bezirci'nin Sivas'ta yakılarak öldürülmesi, daima, yaşadığımız ülke hakkında önemli bir hatırlatma yapmak gibi bir talihsizliğe işaret ediyor.

KAYNAKÇA

Adorno, T. vd. (2016) *Estetik ve Politika*, çev. E. Gen vd., İletişim, İstanbul.

Armağan, Y. (2014) "*İmage*'dan İmge'ye Attila İlhan'ın Edebiyat Savaşı", *Erdem*, 67: 19-32.

Bezirci, A. (2009) "Hayatım" Özyalçıner, A. (der.) *Edebiyatın Kırk Ayaklı Karıncası* içinde, Evrensel, İstanbul.

Bezirci, A. (1997) *Halk ve Sosyalizm için Kültür ve Edebiyat*, Evrensel, İstanbul.

Bezirci, A. (1996) *Sosyalizme Doğru*, Evrensel, İstanbul.

Bezirci, A. (1995) *Bilimden Yana*, Evrensel, İstanbul.

Bezirci, A. (1990) *Çok Kapılı Oda*, Çağdaş, İstanbul.

Bezirci, A. (1971) *On Şair On Şiir*, May, İstanbul.

Bezirci, A. (1967) *Okudukça*, İzlem, İstanbul.

Bezirci, A. (1963) *Bilimden Yana*, Oluş, İstanbul.

Cöntürk, H. (2003) *Çağının Eleştirisi*, YKY, İstanbul.

Eagleton, T. (2012a) *Edebiyat Olayı*, çev. B. Yüce, Sel, İstanbul.

Eagleton, T. (2012b) *Marksizm ve Edebiyat Eleştirisi*, çev. U. Özmakas, İletişim, İstanbul.

Eagleton, T. (2011) *Şiir Nasıl Okunur*, çev. K. Gen, Agora, İstanbul.

Eagleton, T. (2004) *Edebiyat Kuramı*, çev. T. Birkan, Ayrıntı, İstanbul.

Ferry, L. (2011) *Homo Esteticus*, çev. D. Çetinkasap, Pinhan, İstanbul.

Hough, G. (1972) *Style and Stylistics*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

İlhan, A. (1980) *Gerçekçilik Savaşı*, Yazko, İstanbul.

Jdanov, A. A. (1996) *Edebiyat, Müzik, Felsefe Üzerine*, çev. F. Berktay, Kaynak, İstanbul.

Koçak, O. (2002) "1920'lerden 1970'lere Kültür Politikaları" İnsel, A. (ed.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, 2. Cilt: Kemalizm* içinde, İletişim, İstanbul, 340-418.

Moretti, F. (2005) *Modern Epik*, çev. N. İleri ve M. M. Şahin, Agora, İstanbul.

Oktay, A. (2003) *Toplumcu Gerçekçiliğin Kaynakları*, Everest, İstanbul.

Oktay, A. (1989) "Türkçede Lukács ve Düşüncesinin Etkisi", *Defter*, 10: 28-29.

Shiner, L. (2004) *Sanatın İcadı*, çev. İ. Türkmen, Ayrıntı, İstanbul.

Sümer, M. vd. (2014) "Monograf Buluşmaları", *Monograf*, 2: 187-233.

İktidarla sınanmak: Sophokles'te tiranlık sorunu*

*Özgür Emrah Gürel***

"Kibrin, azametin çocuğu: Tiran;
Taşkınca beslenip büyüdükçe
Görür kendini yükseklerde,
Bilmeden akıbetini, gafil;
Düşer derin uçurumlara."

– Sophokles, *Kral Oidipus*

Özet: Bu yazı Sophokles'in *Antigone* tragedyasını tiranlık ve demokrasi arasındaki karşıtlık ekseninde okumayı öneriyor. Böyle bir gerilimi çalışmanın merkezine taşımak, tiranlık tartışmasının önemini ve hiç eksilmeyen güncelliğini de hatırlatmayı amaçlamaktadır. Son iki yüzyılda Alman Romantizmi ile başlayıp günümüz feminist çalışmalarına kadar uzanan bir '*Antigone* uyanışı' yaşandığı söylenebilir. Bu bağlamda özellikle Hegel, Heidegger ve Lacan'ın çığır açan yorumlarını hatırlamak yeterli olacaktır. Amacım bu yorumları karşılaştırmalı olarak ele almaktan çok hepsinde göze çarpan bir eksikliğe, Leo Strauss'un vurguladığı bir sessizliğe dikkat çekmek: Kreon'un mutlak iktidar arzusu olarak adlandırabileceğim tiranlık meselesinin modern tragedya okumalarında görmezden gelinmesi. Böyle bir çabanın, hem tragedya geleneğinin Platon, Aristoteles ve Ksenofon üzerindeki etkisini hem de tiranlık ve liderlik tartışmasının Antik Yunan siyaset felsefesindeki merkezî önemini anlamamıza yardımcı olacağını düşünüyorum. Tiranlık, klasik siyaset felsefesi için sadece bir yönetim sorunu değil, aynı zamanda *moral* bir kaygı, çok katmanlı bir felsefi sorgulamanın da hayati bir parçasıdır. Bu çok-boyutluluğu kavramak, bir yandan 20. yüzyıl siyaset felsefesinde ve çağdaş *Antigone* yorumlarında ihmal edilen tiranlık sorununu daha derin anlayabilmemize, diğer yandan demokratik liderlik ve tiranlık arasındaki farklılıkları Sophokles'in tragedyalarında ve özelde *Antigone*'de görebilmemize olanak sağlayacaktır.

Anahtar sözcükler: Sophokles, Kreon, tiranlık, Platon, siyasal iktidar, tragedya, Kallikles problemi, demokratik müzakere.

(*) Bu çalışmanın farklı aşamalarındaki yorum, eleştiri ve katkıları için Serdar Tekin'e, Devrim Sezer'e, Nilgün Toker'e, Nazile Kalaycı'ya, Levent Aysever'e ve *Toplum ve Bilim* dergisi yayın kuruluna teşekkür ederim.

(**) Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü.

Giriş

Agamemnon, Kreon, Oidipus, Akhilleus, Theseus, Odysseus, Hektor, Eteokles: Antik Yunan dünyasının bu mitolojik ve edebî karakterleri, hem güçlü ve erdemli liderler hem de ülkelerini despotça yöneten tiranlar olarak demokratik Atina'nın siyasal tahayyülünde önemli bir yere sahiptiler. Bir rejim sorunu olarak demokrasi ve tiranlık arasındaki mücadele Yunan siyasal düşüncesinde o kadar etkili olmuştur ki, "otokrasi ve demokratik özerklik arasındaki farklar", M.Ö. 5. yüzyılın düşünsel ufkuna damga vuran klasik tragedyaların üzerinde durduğu başlıca konulardan biri haline gelmiştir (Balot, 2006: 93). Örneğin, Euripides'in *Yakarıcılar*'ında (2014: 404-408), Theseus Thebaili haberciye "Ey yabancı, Atina'da bir tiran (*tyrannos*) arama. Çünkü burası tek bir adama bağlı olarak yönetilmiyor, özgür bir şehirdir. Burada kral, her yıl dönüşümlü olarak görev yapan halktır (*demos*). Servete özel bir iktidar vermeyiz biz; yoksul insanın sesi eşit otoriteye sahiptir," diye seslenirken, kentin tiranlık karşısındaki eleştirel bakışını yansıtır. Aiskhylos'un *Persler*'inde ve Sophokles'in *Oidipous Kolonos'ta* adlı tragedyasında da benzer bir tutumla karşılaşırız. Bu yüzdendir ki yurttaşların konuşma özgürlüğü gözetilerek, yasaların bütün topluluğun iyiliği için ortak bir müzakere temelinde yapılması, tiranlığa karşı mücadelede demokratik *polis*'in en önemli önceliklerinden biridir. Özellikle aristokrat çevrelerin ve geç dönem sofistlerin güçlü krallıkları öven ve ayaktakımının kaprislerine tabi olduğu için demokrasiyi yeren bakış açısının karşısında tragedya geleneği, Atina demokrasisini tiranlığa karşı savunmaktan vazgeçmeyecektir.[1]

Halbuki çağdaş siyaset felsefesi tiranlık tartışmasını unutmuş görünmektedir. 20. yüzyılın karanlık deneyimleri hatırlanacak olursa son derece şaşırtıcı bir ihmaldir bu. Ünlü Alman düşünür Leo Strauss 1948 yılında yayımladığı *Tiranlık Üzerine* adlı çalışmasına bu endişeyi dile getirerek başlar: "Tiranlığın siyasal hayatın en eski ve en tehlikeli bileşeni olduğu" iddiası modern dünyada kolayca üstünden atlanabilecek sıradan bir tema haline dönüşmüş gibidir (2013: 22). Strauss, Marksist filozof Alexandre Kojève'in eleştirilerine verdiği yanıtı da içeren değerlendirme yazısında, 20. yüzyıl siyasal düşüncesindeki temel bir eğilime işaret eder. Köklerini Aydınlanma geleneğinde bulabileceğimiz ve tarihin sonu tezine işaret eden modernist yaklaşım, liberal-demokratik rejimlerin kesin ve tersine çevrilemez zaferini vurgulamaktadır. Bu pencereden bakıldığında, tiranlık gibi hayli "arkaik" ve "geride kalmış" bir tartışmayı yeniden gündeme getirmek bir anakronizm örneğinden başka bir şey değildir. Tiranlık modernliğin geride bıraktığı bir siyasal problem olarak anlaşılabilir sadece. Liberal dünyanın gözünde tiranlık, son iki yüzyıldır, yerini demokratik-cumhuriyetçi yönetimlere ve halkların özgürlük mücadelesine bırakmıştır.[2] Oysaki Strauss'un vurgula-

1 Geç dönem sofistlerin demokrasi eleştirisi için bkz. (Gill, 2002: 175-239; Arslan 2014: 57-71).

2 Strauss'un eleştirisinin İngiliz ve Amerikan Devrimlerinin tiranlık konusundaki tartışmalarını is-

dığı gibi 20. yüzyılın ilk yarısı bu iddiaların tam tersi yönünde gelişmelere tanıklık edecek, Avrupa kıtası faşist ve totaliter rejimlerin ve çağa damga vuran tiranların doğuşuna sahne olacaktır. Bu şaşırtıcı çelişkiden hareketle Alman filozof şu can alıcı soruyu sormaktan kaçınmaz: "Antik Yunan dünyasının üzerine önemle eğildiği ve klasik siyaset felsefesinin vazgeçilmez başlıklarından biri olan tiranlık konusu, modern siyaset bilimi için neden tanımlaması ve anlaşılması bu denli zor bir mesele haline gelmiştir?" (Strauss, 2013: 177-78)[3] Leo Strauss'u takip ederek yeni sorular geliştirebilmek mümkün: Günümüz dünyasının kalıcı önemini idrak etmekte bu kadar zorlandığı tiranlık meselesi hakkında bize kimler rehberlik edebilir? İyi bir lider ve tiran arasındaki farkları düşünebilmek için hangi kaynaklara dönmek gerekir? Klasik siyaset felsefesi ve tragedyalar acaba biz modernlere bu konuda yol gösterebilir mi?

Son iki yüzyılda, içinde birbirinden çok farklı okumaları barındırmakla birlikte, Alman Romantizmi ile başlayıp günümüz feminist çalışmalarına kadar uzanan bir '*Antigone* uyanışı' yaşandığını söyleyebiliriz. Özellikle Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki çığır açan yorumunu, Heidegger'in *Metafiziğe Giriş*'te devrimci bir önder olarak sunduğu unutulmaz Antigone tasvirini ve Lacan'ın postyapısalcı tragedya okumalarına kaynaklık edecek psikanaliz derslerini hatırlamak yeterli olacaktır. Amacım bu yorumları karşılaştırmalı olarak ele almaktan çok hepsinde göze çarpan bir eksikliğe, Strauss'un vurguladığı sessizliğe dikkat çekmek: Kreon'un mutlak iktidar arzusu olarak adlandırabileceğim tiranlık meselesinin modern tragedya okumalarında görmezden gelinmesi.

Sophokles'in *Antigone*'unu tiranlık ve demokrasi arasındaki karşıtlık bağlamında okumak suretiyle, siyaset felsefesi ile tragedyalar arasında 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren yeniden kurulmaya başlayan diyaloğu takip etmeyi amaçlıyorum. Söz konusu gerilimi çalışmamızın merkezine yerleştirmek, tiranlık meselesinin önemini ve hiç eksilmeyen güncelliğini kavramamızı sağlayacaktır.[4] Böyle bir çabanın, hem tragedya geleneğinin Platon, Aristoteles ve Ksenofon üzerindeki etkisini hem de tiranlık ve liderlik tartışmasının Antik Yunan siyaset felsefesindeki merkezi önemini anlamamıza yardımcı olacağı kanısındayım. Tiranlık, klasik siyaset felsefesi için sadece bir rejim veya yönetim sorunu değil, aynı zamanda *moral* bir kaygı, çok-katmanlı bir felsefi sorgulamanın da hayati bir parçasıdır. Bu çok-boyutluluğu kavramak, bir yandan 20. yüzyıl liberal siyaset felsefesinde ve çağdaş *Antigone* yorumlarında ihmal edilen tiranlık

kaladığını da gözden kaçırmamalıyız. Bu eksen üzerinde ilerleyen bir çalışma için bkz. (Ryan 2012: 429-472).

3 Hannah Arendt 1951 yılında yayımlanan *Totalitarizmin Kaynakları* adlı çalışmasındaki kısa giriş yazısında Leo Strauss'un gözlemlerine paralel bir okuma yapar. Bkz. (Arendt, 1976: vii-ix). Her iki düşünürün çalışmalarındaki ortak vurgu için bkz. (Villa, 1999: 155-179).

4 Tiranlık tartışmasını yeniden siyaset felsefesinin gündemine getiren ve bu makaleye esin kaynağı olan çalışmalar için bkz. (Strauss, 2013; Zuckert, 2005: 1-7; Tarnopolsky, 2010; Newell, 2013).

meselesini daha derin anlayabilmemize, diğer yandan demokratik liderlik ve tiranlık arasındaki farklılıkları görebilmemize olanak sağlayacaktır.[5]

Kreon'un üç yaşamı: Hegel, Heidegger ve Lacan

Jean-Pierre Vernant, Sophokles'in tragedyalarında öne çıkan temel meselelerden birinin farklı insanlık hallerine ilişkin belirsizlik alanları olduğunu dile getirir (2012: 23-48). Gerçekten de *Antigone* bir yandan tiranlık ve siyasal liderlik arasındaki kimi zaman müphemleşebilen sınırları sorgular, diğer yandan insanın sonlu doğası üzerine düşünmeden siyasal alanı anlamaya çalışmanın imkânsızlığına işaret eder. Tiranlığa kapı açan kibir veya sınır tanımazlık (*hybris*) sonluluğun inkârından veya unutulmasından kaynaklanır gibidir. Halbuki önde gelen ve farklı yönleriyle dikkat çeken söz konusu üç *Antigone* okumasında da tragedyanın çok-katmanlı yapısının, insanın sonluluğu vurgusunun ve en önemlisi Kreon'un mutlak iktidar arzusunun büyük ölçüde ıskalanmış olduğunu görürüz. Dolayısıyla "modernliğin tiranlık karşısındaki körlüğü"ne dikkat çeken Straussçu tez, yabana atılacak bir eleştiri değildir (2013: 22-28). O halde ilk olarak, çağdaş *Antigone* okumalarına ilham kaynağı olan bu üç temel yorumu kısaca gözden geçirelim.

Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki (1977: 447-453) yorumu, tragedyanın çatışmacı doğasını ustalıkla ön plana çıkaran bir *Antigone* okumasıdır. Antigone ile Kreon arasındaki mücadelenin altının çizilmesi ve bu çatışmanın çözüme kavuşturulmasının *polis*'in etik dünyasının (*Sittlichkeit*) sınırlarından ötürü mümkün olmadığının vurgulanması son derece önemlidir. Hegel'e göre *Antigone*'deki değerler çatışmasında tarihsellik belirleyici konumdadır. Antigone'nin itirazının içinde barındırdığı eleştirel gücü gören ve bu gücü Fransız Devrimi'yle karşılaştıracak kadar önemseyen bu tarihsel okumanın Kreon'u Perikles ile özdeşleştirmesi ve yurtsever bir lider olarak görmesi düşündürücü değil midir?[6] Kuşkusuz, demokratik rejimler de yetkin devlet adamlarına ihtiyaç duyabilir, hatta kuruluş aşamasında Napolyon gibi büyük liderler tarihsel olarak ön plana çıkabilirler, ama Hegel'in Kreon'u böyle bir çerçeve içine konumlandırması çarpıcı bir yanılgıya da işaret etmez mi? Basiretli bir lideri despotik bir tirandan ayıran farkların silindiği bir yorum değil midir bu? Üstelik Hegel'in, Kreon ve Antigone arasındaki mücadeleyi *polis* ve *oikos* arasındaki çatışmaya indirgemesi; bir başka deyişle Antigone'u tamamen özel alana hapsederken Kreon'u siyasalın merkezine çekmesi aynı derecede sorunlu bir başka yoruma kapı aralamaktadır: siyasal varoluşun ve eylemin trajik yanlarının modern dünyada tamamen orta-

5 Tiranlık tartışmasını bir rejim sorununa indirgemeden moral bir zeminde anlamaya çalışması bakımından Platon'un siyaset felsefesine odaklanan iki farklı okumanın altını çizmek isterim. Bkz. (Strauss, 1989: 103-183; Foucault, 2015: 25-69).

6 Hegel'in büyük devlet adamlarına tarih sahnesinde belirleyici bir rol atfetmesi ve Kreon'u yurtsever bir lider olarak okuması hakkında bkz. (Hyppolite, 2010: 84-110; Avineri, 2003: 221-241).

dan kalkacağı savı.[7] Bu trajik boyut, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde karşılaştığımız modern toplum ve devlet modelinde, tiranlaşma eğiliminin kendisi gibi anayasal düzen içerisinde çözülecek bir sorun olarak ele alınır (1967: 278). Oysa günümüzde, tarihsel deneyimlerimizin de açıkça gösterdiği gibi, ne tiranlık bahsi ne de eylemin trajik doğasının hesaplanamaz sonuçları ortadan kalkmıştır. Öyleyse Hegel'in tragedya okumasının ve bu okumaya kaynaklık eden tarih ve siyaset felsefesinin gözden kaçırdığı soruyu biz soralım: Tarihin ulaştığı bu "son aşamada" tiranlık meselesini sadece tali bir sorun olarak görmek, acaba biz modernleri siyasal yaşamın kendisinde barındırdığı belirsizlik ve tehlikelere karşı körleştirmekte midir?[8]

Heidegger'in *Antigone* okuması Hegel'inkinden çok daha ciddi belirsizlikler, hatta metni epey zorlayan bir "aşırı-yorum" riski taşımaktadır. Heidegger, *Metafiziğe Giriş*'te görüleceği gibi, tragedyanın merkezine sadece Antigone'u yerleştirir (2000: 156-176). Bu yorumda devrimci bir Antigone portresi çıkar karşımıza: Yerleşik değerlerin muhafazakârlığına kafa tutan Antigone, yurtsuz (*apolis*) ve yalnız olandır. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki sahihlik kavrayışından izler taşıyan bu yorumda Kreon tamamen unutulmuştur. Heidegger için Kreon belki de sadece gündeliğin sıradanlığını ve *polis*'in siyasal pragmatizmini temsil eder. Ne *polis*'i bölme tehlikesi arz eden siyasal fay hattı, ne iki karakter arasındaki etik çatışma, ne de tiranlık meselesi Heidegger'in dikkatini çekmiş gibidir. Öte yandan Antigone'un itirazı sahihliğin ve devrimci eylemin ölçütü haline gelmiştir. Kuşkusuz bu romantik okumanın 20. yüzyılın son çeyreğinden günümüze uzanan yorumlar üzerindeki etkisi yadsınamaz: Siyasal geleneğin her nüvesini yapısöküme tabi tutmak.[9] Bu yaklaşımın tiranlık problemi hakkındaki sessizliği başlı başına düşündürücüdür. Heidegger'in Antigone'u tiranlaşan Kreon'a karşı mücadele eden bir kadından çok, *polis*'e meydan okuyan devrimci bir kahraman gibidir.

Lacan'ın *Psikanaliz Etiği*'ndeki *Antigone* okuması üçüncü bir yorum hattının açılmasına vesile olmuştur. Heidegger'den etkiler taşımakla birlikte Lacan'ın öncelikli hedefi, Freud'un düşünsel mirasını gözden geçirmektir. *Antigone*'un burada temel bir rol oynadığına şahit oluruz. Bu kez karşımıza çıkan ise psikanalitik aksesuarlarla güncellenmiş bir Hegelcilik gibidir. Antigone bir "*abnormalite*" olarak özel alana hapsedilmiş, Kreon'un "evrenselleştirilmiş Kantçı yasa koyuculuğu karşısında anti-hümanist bir seçenek olarak ölüm ön plana" çıkarılmıştır (Lacan, 1992: 336-341). Antigone, tragedyanın başından beri ölümü arzulaması sebebiyle, siyasal olamayacak kadar "tikel" bir varoluşu simge-

7 Bu savı geliştiren detaylı bir tartışma için bkz. (Billings, 2014: 161-188).

8 Hegel'in *Antigone* okumasının farklı bir izahı için bkz. (Tekin, 2015: 5-31).

9 Siyasal vurgulardaki nüanslar bir yana bırakılacak olursa, Derrida'dan Irigaray ve Butler'a uzanan felsefi hattı bu bağlamda ele almak mümkün. Bu düşünürlerin *Antigone* yorumlarını tartışan bir çalışma için bkz. (Aysever, 2012: 13-44).

ler. Sorun sadece Antigone'un ölüm arzusunun saflığı veya mutlaklığı değil, aynı zamanda eylemin estetik bir şekle bürünerek ondaki "canavarlığın" üzerini örtmesidir de. Lacan'ın takipçilerinden biri olan Slavoj Zizek'e (2016: 21) göre "Antigone geleneksel evrenin ahengini bozan tekinsiz bir figür olsa da, tersi bir ayartıya kapılıp onu kamusal alandan dışlanmış herkes adına konuşan proto-modern bir kadın kahraman olarak yorumlamaya da karşı durulmalıdır." Lacan'ın psikanalitik okumasının ufuk açıcı yönleri olduğu söylenebilir. Fakat Heidegger'inkine benzer bir siyasal sessizlik ve "hermenötik şiddet" burada da söz konusudur, çünkü Lacan'dan yola çıkarak ne tiranlık ya da demokratik siyaset konusunda herhangi bir öneri geliştirebilmek ne de metni tarihsel bağlamı hesaba katarak anlayabilmek mümkündür. Kreon'un yasa koyuculuğunu Kantçı perspektif ile karşılaştırması ve Antigone'un daha hayattayken simgesel düzen karşısında çoktan öldüğünü öne sürmesi, Lacan'ın Heidegger'i izleyerek metni tarihsel bağlamından tamamen koparak anlama gayretine mükemmel bir örnek teşkil eder.

Hem bir tragedya ozanı hem de siyasal yaşamda sorumluluklar üstlenen bir yurttaş olarak Sophokles, gelişimi V. yüzyılın tamamına yayılan Atina demokrasisine tanıklık etmekle kalmayacak, tiranlık probleminin Antik Yunan'ın siyasal evrenindeki etkisini de asla gözden kaçırmayacaktır.[10] Dönemin en parlak lideri Perikles ile yakın dostluğu ve radikal demokrat çevrelerle kurduğu mesafeli ilişki Sophokles'in siyasal vizyonu hakkında bize önemli ipuçları sunar. Yurtsever ozanın hayatı boyunca "Atina'yı kendisi için büyük bir görev edinmesi" demokrasi-tiranlık karşıtlığını üç ana eksen üzerinden inşa etmesine yol açar: Siyasal eşitlik (*isonomia*), yurttaşlararası müzakereye dayalı bir siyasal alan ve gücünü halkın desteğine ve demokratik değerlere bağlılıktan alan bir liderlik anlayışı (Latacz, 2006: 144-145). Siyasal gücün paylaşılması, ortak iyiyi gözeten yasalar ve kararların müzakere yoluyla belirlenmesi adil olan (iyi) ve olmayan (kötü) yönetim biçimleri arasındaki farkları anlamak bakımından büyük önem taşır. Nitekim bu ısrarlı vurgu kendinden sonraki kuşağın tartışmalarına da yön verecek; Platon, Aristoteles ve Ksenofon açısından yasa, adalet ve tiranlık arasındaki ilişki siyaset felsefesinin temel tartışmalarından biri haline gelecektir. Yukarıda kısaca değindiğim üç temel *Antigone* yorumunun da aynı yanılgıya düştüğü, Kreon'un iktidar arzusunu ve tiranlık problemini atladığı kanısındayım. İnsan doğasına içkin bir arzunun, bir başka deyişle iktidarı tek elde tutma isteğinin demokratik siyasetin karşısına nasıl engeller çıkarabileceği meselesi kanımca Sophokles'in *Antigone*'unda merkezî bir öneme sahiptir. O zaman öncelikle *Antigone*'daki bu vurguyu yeniden tartışmaya açalım.

10 Özellikle V. yüzyılın ikinci yarısında, tiranlığın Atina'nın siyasal tahayyülünde en kötü yönetim şekli olarak anlaşıldığını biliyoruz. Fakat Sophokles'in ölümünden hemen sonra Atina'da "Otuz Tiranlar" (dynasateia, yani kolektif tiranlık) vakasının yaşanması, demokrasi karşıtı çevrelerin siyasal yaşamdaki etkisinin önemli bir göstergesidir. Bu konudaki detaylı bir çalışma için bkz. (Meier, 1990: 29-154).

İsmene ve Antigone: Dost-düşman ayrımı ve olağanüstü hal

Aristoteles *Poetika*'da tragedyayı sözün kurulduğu bir eylem alanı olarak tanımlar. Tragedya "eylem halindeki ve bir şey yapan insanları taklit eder... Bu yüzden, yani bir şey yapanları betimledikleri için *drama* diye de adlandırılmıştır" (2012: 1148a 27-29). Bu tanım eylemin insan yaşamındaki merkezî rolüne ve dilin içinde kurulduğu gerçeğine dikkat çeker. Tragedyalar oyuncuların birbiriyle karşılaştıkları; konuşma, dinleme, çatışma ve öğrenme üzerine kurulu diyaloglardır. Tragedya ve politika arasındaki benzerlik, Martha Nussbaum'un belirttiği gibi, her ikisinin de agonistik bir diyaloğa, çatışmayı reddetmeyen bir müzakereye ve öğrenme süreçlerini esas alan bir pratik akıl kavrayışına dayalı olmasından kaynaklanır (2013: 262-263). Kamusal alan ve tiyatro sahnesi birbirinden çok farklı insanların birbirleriyle karşılaştığı, anlaştığı veya anlaşmazlığa düştüğü, karşılıklı tanınma anlarının yaşandığı veya tersine çevrildiği, yargılarımızın dönüşüme uğradığı eylem alanlarıdır. Sophokles'in *Antigone*'u hem karmaşık eylem yapısı hem de çok-merkezli kurgusu ile Aristoteles ve Nussbaum'un çizdiği çerçeveye mükemmel bir örnek teşkil eder. Bu yüzden tragedyadaki karakterlerin derinlikli analizini yapmak yerine, eylemin kendisini sözün içinde kurduğu konuşma, itiraz ve çatışma momentlerine bakarak oyundaki can alıcı beş karşılaşmaya odaklanan bir tartışma yürüteceğim.

Antigone'un öyküsü bir trajediyle açılır. Thebai halkı bir süredir Oidipus'un iki oğlu arasındaki tahtı kavgasına tanıklık etmektedir. Eteokles ve Polyneikes arasındaki bu amansız iktidar mücadelesi kenti bir savaşa ve hatta yıkıma sürükleyecek kadar ilerlemiştir. Ülkesinden sürülen Polyneikes tahtı ele geçirebilmek için Argos kralının kızı Argeia'yla evlenmiş ve kayınpederini Thebai'ye saldırmaya ikna etmiştir. İki kardeş kentin yedinci kapısı önünde karşılaşmış ve birbirlerini öldürmüşlerdir.[11] Bu beklenmedik gelişme sonrasında yeni kral tahtın tek yasal varisi, Eteokles ve Polyneikes'in dayıları Kreon olacak ve şehri Argos ordusunun kuşatmasından kurtaracaktır. Tragedyanın başında Antigone ve İsmene arasındaki konuşma, Thebai'de yaşanan bu olağanüstü durumu tüm açıklığıyla ile göstermesi bakımından çarpıcı bir karşılaşma anıdır. Antigone savaşın hemen ardından sarayın dışında gizlice kız kardeşi ile buluşur ve ona Kreon tarafından ilan edilen bir buyruktan bahseder:

> Canım kardeşim, İsmene, sen ki aynı kandan aynı candansın benimle. Oidipous'un mirasından gelen tek bir melanet kaldı mı bu hayatta, Zeus'un ikimize tatırmadığı? Felaketlerin içinden hiçbir acı, lanet, utanç ve aşağılanmayı eksik etmedi seninle benim başımdan. Az önce bütün kente ilan edilen generalin yeni buyruğu da neymiş

11 Aiskhylos'un *Thebai'ye Karşı Yediler*'i iki kardeş arasındaki bu mücadeleyi anlatması bakımından Sophokles'in *Antigone*'unun destekleyen metin olarak okunabilir. Bu iki tragedyayı ele alan bir tartışma için bkz (Goward, 1999).

böyle? Kulağına bir şeyler çalındı mı, yoksa senin de mi haberin yok sevdiklerimizi tehdit eden tehlikelerden? (1-10)[12]

Tragedyanın açılış konuşması şaşırtıcı bir derinlik içerir. Kentin yabancı orduların istilasından kurtulması Antigone'un pek önemsediği bir gelişme değildir sanki. Hatta Antigone dayısı Kreon'u Thebai'nin yeni lideri olarak tanımadığını dile getirmektedir. O, Antigone'un gözünde hâlâ ordunun generallerinden biridir sadece. Bu yüzden buyruklarını kabul etmek son derece yersizdir. Burada önemli bir noktanın gözden kaçmaması gerekir: Antigone ve İsmene, kadın kimlikleriyle *oikos* sınırları içinde hareket etmek zorundadırlar, fakat her ikisi de kraliyet aristokrasisinden gelmektedir. Antigone sıradan bir kadın değildir, kentin geleneksel düzeninde temsil ettiği ses ve güç yadsınamaz. Her ne kadar babası Oidipus'tan kalan lekeli miras Thebai halkı için kabul edilemez olsa da, bu durum Antigone ve kardeşlerinin kentin hiyerarşik düzenindeki konumunu değiştirmez.[13]

Kreon'un savaşın hemen ardından otoritesini süratle pekiştirmek için kentin içinde bulunduğu olağanüstü halden de yararlanarak bir tür sıkıyönetim ilan ettiği hissedilir. Eteokles cesur bir yurtsever lider olarak Thebai şehrini savunurken ölmüş, geleneklerin ya da yerleşik yasaların (*nomous tous prokeimenous*) öngördüğü şekilde bir cenaze töreni ile uğurlanmıştır. Öte yandan Polyneikes ülkesine ihanet etmiş ve savaş sonrası defni yasaklanmıştır. Antigone itirazını tam da Kreon'un buyruğunun bu ölçüsüz tarafına yöneltir. Kardeşinin bedeninin açıkta bırakılmasını ve yasının tutulmasını yasaklayan bu buyruk nasıl haklı görülebilir ki?[14] Üstelik bu buyruk, kentte yeni bir dost (*philos*)-düşman (*ekhthros*) ayrımına sebep olmaktadır. Antigone'un İsmene'ye yakarışları Thebai kentinin nasıl bir kamusal tartışmanın içine düştüğünü bütün açıklığıyla sergiler: "Senin ve benim için de –duyuyor musun, benim için de– geçerli olacakmış Kreon hazretlerinin bu emri!" (31-32) Kreon'un buyruğu, Antigone açısından insani bakımdan kabul edilebilir olmadığı gibi meşru da değildir. Polyneikes ve Eteokles arasındaki fark artık siyasetin konusu olmaktan çıkmıştır, çünkü ölülere ilişkin ritüeller siyasal olmaktan çok tanrısal bir meseledir. Üstelik "aç akbabalara yem olması için ... gömülmeden" (29-30) doğaya bırakılmış bir defin, hiçbir gelenek ve yasaya atıfla haklılaştıralamayacak insanlık-dışı bir tavrın gös-

12 *Antigone*'a yapılan atıflarda Ari Çokana'nın Türkçe çevirisini (Sophokles, 2014) kullandım ve ilgili pasajı metnin içinde dize numarasıyla belirttim. Çeviride yer yer küçük değişiklikler yaptım. Bazı önemli pasajların karşılaştırılmasında David Franklin ve John Harrison'ın İngilizce çevirisine (Sophocles, 2003) başvurdum.

13 Karşımızdaki kadın hiçbir şekilde Euripides'in ülkesine ihanet ederek yabancı topraklara kaçmış Medea'sı değildir. Antigone'un bu ikircikli konumuna değinen çalışmalar için bkz. (Butler, 2000: 3-9; Wohl, 2009: 119-148; Honig, 2013: 95-120). Medea'nın Antigone'dan farklı toplumsal kimliğinin detaylı bir okuması için bkz. (Sezer, 2015: 209-233).

14 Kreon'un kararının ölçüsüz ve haksız olduğunu Yunan geleneklerine atıfla değerlendiren çalışmalar için bkz. (Ahrensdorf, 2009: 113-126; Saxonhouse, 1992: 63-76; Nussbaum, 1986: 51-82).

tergesidir. Dolayısıyla Kreon daha iktidara gelir gelmez acımasız ve ölçüsüz bir buyrukla karşımıza çıkar. Antigone'un kardeşini gömmek için harekete geçeceğini ve bu uğurda gerekirse kendi hayatını tehlikeye atmaktan çekinmeyeceğini hissederiz. Kendi eyleminin ahlâki üstünlüğü konusunda sarsılmaz bir inanca sahip olan bu genç kadın, İsmene'nin birtakım haklı uyarılarına bile öfke duyar. Öte yandan oyunun açılışında cereyan eden bu ahlâki ve siyasal kriz Atinalı izleyiciyi haytete düşürecek bir karmaşıklık içermektedir. Çünkü her ne kadar Antigone'un tutumu Yunan *polis*'inin erkek egemen zihniyet dünyasında sorumsuz ve "delice" görülse de, eyleminin içinde barındırdığı ahlâki yönelim seyircinin aklını çelebilecek bir güce sahiptir. Eğer Antigone'un itirazı Thebai'nin kadim yasalarını hatırlatan bir adalet çağrısı olarak düşünülebilirse, Kreon daha iktidarının kuruluş aşamasında kentin desteğini yitirerek yalnızlaşmaya, giderek yersiz-yurtsuzlaşmaya (*apolis*) mahkûm bir tiran olma yolunda adım atmış gibi görülebilir. O halde *Antigone*'un ilk bölümünde gizlenen bir imayı aklımızda tutalım: Kreon'un bir tiran olarak Thebai'yi yönetme arzusu.

Antigone'un tragedyanın hemen başında İsmene'ye güçlü bir dayanışma çağrısında bulunduğunu da göz ardı etmeyelim. Kardeşlik bağı ve ortak acılar Kreon karşısında ailenin (*oikos*) onurunu korumak için birlikte hareket etmeyi gerektirmektedir.[15] Antigone kız kardeşine ahlâki bir seçim yapması gerektiğini hatırlatır ve Thebai'daki krizin onlara hayati bir sorumluluk yüklediğini belirtir: "Şakası yok, karşı çıkanları agorada taşlayacakmış halk. Durum bundan ibaret! Damarlarında soylu bir kan mı akıyor, yoksa değerli bir soyun değersiz bir evladı mısın, göstermenin vakti geldi" (34-38). Antigone ne kadar inatçı ve kararlıysa, İsmene de o kadar ürkek ve kararsız gibidir. Antigone'un isyanından ve kararlı tutumundan etkilenmiştir, fakat kız kardeşinin sözleri ve davranışlarını "akılsızca" bulduğunu söylemekten de geri durmaz. Antigone'un yabancısı olmadığı Yunan geleneklerinden, kadını kamusal yaşamın dışına süren toplumsal önyargılardan dem vurur: Bir kadın olarak her ikisi de *polis*'in gelenekleri, yasalar ve yöneticilerin buyrukları karşısında sessiz kalmak ve boyun eğmek mecburiyetindedir. Tanrısal yasaları çiğnemek istemez İsmene, sadece *polis*'e karşı koyacak gücü yoktur. Dolayısıyla Kreon'un buyruklarının meşru olup olmadığı ikincil bir meseledir. Güç, makbul olan yeni sınırları çizer ve yasaları belirler.[16]

Kuşkusuz, İsmene kız kardeşini daha "makul" davranmaya çağırırken, Thebai'nin yüz yüze geldiği krizin farkındadır. Oysaki Antigone kent tarafından bir hain olarak yaftalanan kardeşi Polyneikes'i dostu addederken, yaşanan siyasal krize ve bu krizin kamusal alandaki yansımalarına kayıtsız gibidir. İsmene'ye

15 Antigone ve İsmene arasındaki ilk karşılaşmanın detaylı bir okuması için bkz. (Goldhill, 2012: 231-248).

16 Bu argüman Platon'un eserlerinde Kallikles ve Thrasymakhos gibi sofistler tarafından ustalıkla savunulacaktır. Sophokles'in ahlâki kaygıları rafa kaldıran bu "realist" bakış açısını tartışmaya açması, söz konusu tehlikenin demokrasiye de musallat olabileceğini düşündürür bize. Bu önemli tartışma için bkz. (Fletcher, 2010: 168-184).

göre Antigone'un talebi imkânsızı istemektir ve bu cüretkâr davranışın onun için ağır bedelleri olabilir. Yapılması gereken tek şey koşulsuz bir şekilde dayısı ve kentin yeni lideri Kreon'a itaat etmektir. Onun şahsında tecessüm eden iktidar, bir eylemin hangi durumda meşru olacağına dair söz söyleme tekelini elinde tutmasını sağlayacaktır. İsmene kentin yaşlılarından oluşan koroda da izini sürebileceğimiz türde bir muhafazakârlığın sözcüsü gibidir. Antigone ise Kreon karşısında susup oturmayı erdemli bir tutum olarak görmez. Elbette yıkıcı bir savaşın yaralarının sarılması ve düzenin yeniden kurulması için bazı önlemler almak gerekebilir, ama bu ancak yurttaşlar arasında bir müzakere yoluyla ve kadim gelenekler gözetilerek gerçekleştirilebilir. Yaşanan kriz demokratik *polis*'in kurum ve pratiklerinin (yani yazılı yasaların) rafa kaldırılmasını veya kadim geleneklerin (yani yazılı olmayan yasaların) ihlal edilmesini mazur gösteremez.[17] Antigone'un itirazını tam olarak bu terimlerle ifade etmediği söylenebilir, fakat Sophokles'in tragedyanın hemen başında dolaylı olarak Atinalı seyircinin demokratik duyarlılıklarına seslendiğini göz ardı edebilir miyiz? Ne var ki Kreon iktidarı boyunca bu olağanüstü hal durumunu canlı tutmaya çalışacak ve hatta dost-düşman ayrımını kentin siyasal ontolojisini belirleyen tek hakikat olarak görmekten geri adım atmayacaktır.

İsmene'yi bekleyen ve ertelenmesi mümkün olmayan karar, Antigone ve Thebai arasında bir seçim yapmaktır. Kardeşine ihanet etme pahasına iktidardan yana tavır alan İsmene, ne Kreon'a ne de toplumsal önyargılara itiraz etme gücünü kendinde bulabilmiştir: "Bizi yönetenler bizden güçlü, şimdikinden acı bile olsalar boyun eğmeliyiz emirlerine. Şartlar beni mecbur ediyor, anlayış dileyerek ölülerimizden, itaat edeceğim efendilerin emrine" (63-66). İsmene tercihini itaatten yana kullanırken Antigone'un itirazını gerçekten anlayabilmiş midir? Karşımızda "çıldırmış", aklını yitirmiş ve ölçüsüz bir genç kadın mı vardır? Polyneikes'in yasını tutmak Antigone'yi bir "ölü sevici" (Zizek, 2002: 35-37) haline mi getirmiştir? Antigone'u "sistemin dışına savrulmuş bir kusmuk" (Derrida, 1986: 162) gibi görmek de aynı derecede yanıltıcı olmaz mı?

Yas tutmaktaki ısrar son derece anlaşılır bir insani talebe işaret eder. Tam da bu nedenle Thebaililere reddedilmesi imkânsız bir sorumluluğun gerekliliklerini hatırlatır. İsmene'nin karar verme yetisini tamamıyla iktidara devretmesi, onun kentin geleneklerini doğru yorumladığı anlamına gelmez. Aksine sadece vicdani olarak bu tercihi ötelediğini ve böylece kendi insanlığına da yabancılaştığını gösterir. Çünkü "yası tutulabilirlik yaşayan varlığın yaşadığının, başından itibaren hayat-olmayan bir şeylere maruz kalındığının" (Butler, 2015: 22) anlaşılmasına sebep olacaktır. Bu açıdan bakıldığında Antigone ve İsmene arasındaki derin yarığın Thebai'deki geleneklerin farklı yorumlarına dayandığını iddia etmek yanlış olmaz (Ahrensdorf, 2009: 108-110). Sophokles Atinalı seyirci-

17 Kreon'un iktidarının kuruluş aşamasında danışma ve müzakereyi reddeden tutumunu ele alan iki ayrı çalışma için bkz. (Segal, 1966: 62-85; Raaflaub, 2012: 471-488).

yi bu muğlak alana doğru sürüklerken, Antigone ve İsmene karşılaşması vasıtasıyla iktidarın trajik doğasına dikkat çekmeye başlar.

Kreon ve koro: Siyasal teolojinin yeniden inşası

Hükümdarı bekleyen danışmanlar meclisi, ki muhtemelen bir kısmı kendi oğullarını da bu savaşta kaybetmiştir, kentin yaşadığı krizi değerlendirirken Atinalı izleyicinin aşina olduğu bir siyasal teolojiden yararlanır. Polyneikes'in bir hain olduğundan koronun şüphesi yoktur. Onun sonunu hazırlayanın, "denetimsiz hırsı" ve "kendini beğenmiş büyük lafları" olduğu dile getirilir. Nitekim Zeus'un böyle bir kibirden asla hoşlanmayacağının vurgulanması boşuna değildir.[18] Zafer tanrıların iradesiyle kazanılmış ve Kreon şehrin yeni lideri olmayı hak etmiştir. Antigone'un aksine koronun son derece doğal karşıladığı bir gelişmedir bu. Çünkü ilahi güç (Zeus), *polis* (Thebai) ve kral (Kreon) sarsılmaz bir şekilde birbirine bağlıdır. Kreon'un iktidarı böyle bir siyasal teolojiden hareketle onaylanır.[19] Her ne kadar Yunan dünyası V. yüzyılın ikinci yarısından itibaren böyle bir siyasal teoloji ile arasına belirli bir mesafe koymaya başlamışsa da, *Antigone*'da tanrılar ve yöneticiler arasındaki ilişki çeşitli kereler vurgulanacaktır. Nitekim korobaşının Kreon'u sorgusuz sualsiz Thebai şehrinin yeni lideri olarak selamladığına tanık oluruz. Sophokles'in demokratik tahayyülle olan ikircikli ilişkisinin, ılımlı ve temkinli muhafazakârlığının göstergesi olarak da okunabilecek önemli bir ayrıntıdır bu.[20]

Kreon'un meşhur konuşmasını yapmak üzere kamunun karşına çıkacağı an nihayet gelmiştir. Kente hükümdar olarak ilk kez seslenecektir ve buyruklarının yasa olarak tanınması gerektiğini kesin bir dille anlatmak arzusundadır. Zira savaşın ardından siyasal düzenin yeniden ve acilen tesis edilmesi gerekir. Laios'tan Oidipus ve Eteokles'e uzanan egemenlik zinciri onunla devam edecektir. Ölenlerin en yakın akrabası olarak ve tanrıların desteğiyle tahtı devralan Kreon, danışmanlar meclisinin şimdiye kadar iktidara gösterdiği saygı ve sadakatin kendisinden de esirgenmemesini talep eder. Herkes yeni kralın siyasal gücü meşru bir yolla devraldığının farkındadır. Bununla birlikte Kreon, en azından yönetiminin ilk aşamasında, şehrin ileri gelenlerinin ve dolayısıyla halkın desteğini kazanmak için özel bir çaba gösterir. Kentin gücünü "yasalarla arttıracağı" sözünü vermesi, hiç kuşkusuz, Atina'nın demokrasi geleneğine ve basiretli liderlik anlayışına bir göndermedir (192-193).[21] Bunlar *polis*'in esenliği için çalış-

18 Polyneikes'in iktidar hırsı ve kibrinden Sophokles'in *Oidipus Kolonos'ta* (2016: 48) tragedyasında da bahsedilecektir.

19 Yunan dünyasındaki kozmolojiyi ön plana çıkaran bir Antigone okuması için bkz. (Oudemans ve Lardinois, 1987: 82-116).

20 Sophokles'in Yunan tragedya geleneğindeki daha muhafazakâr konumu hakkında kısa bir tartışma için bkz. (Akal, 2014: 169-179).

21 Antik Yunan'da demokratik liderlik üzerine aydınlatıcı bir analiz için bkz. (Balot, 2014: 25-46).

mayı arzulayan bir liderden duyabileceğimiz sözlerdir. Kamusal tartışma, müzakere ve iktidarın paylaşımını esas alan bir "karma rejim" önerisini akla getiren bir başlangıç olduğunu bile söyleyebiliriz.[22] Kreon konuşmasına liderliğin aynı zamanda bir sınav yeri olduğu tespitiyle devam eder. Platon'u izleyerek *iktidar problemi* olarak adlandırabileceğimiz meseleye mükemmel bir giriştir onun gözlemleri: "Ama bir insan," diye başlar Kreon, "iktidar ve yasalarla sınanmadı mı; düşüncelerini, tercihlerini ve ruhunu anlamak mümkün değildir" (175-177). İktidar, insan doğasının karanlıkta kalmış noktalarını açığa çıkarabilir; iyi bir lider ile sınırsız güç arzusu taşıyan bir tiran arasındaki farklar, ancak kişi iktidarla sınandığında ortaya çıkabilir. Kreon'un iyi bir lideri tarif ediş tarzı Perikles'in Cenaze Töreni Söylevi'ni çağrıştırır (Thucydides, 1972: 143-151). İyi bir yöneticinin öncelikle yurtsever bir önder olması, ülkesinin çıkarlarını kendi çıkarlarının önünde tutması ve yeri geldiğinde dost-düşman ayrımına göre hareket edebilen güçlü bir lider olması gerektiğinin altını çizer. Kentin dirlik ve düzeni her şeyden daha önemlidir. Yurdu bir gemiye, basiretli bir lideri ise yetenekli ve güçlü bir kaptana benzeten Kreon, Thebai'ye birlik çağrısında bulunur.[23] Kralın Periklesvari söylevi aslında her demokrat Atinalı için malumun ilamıdır ve onun hırsına yenik düşmüş, ölçüsüz ve despotça bir liderlik sergilediğini iddia etmek bu aşamada pek mümkün değil gibidir. Yıpratıcı bir iç savaştan (*stasis*) çıkan bir ülkede, yeni hükümdarın yasalara bağlılık sözü vermesi ve yurtseverliğin önemini vurgulamasından daha doğal ne olabilir ki?

Bu olağanüstü koşullar altında Kreon koroya ilk buyruğunu açıklar. Thebaililer hayati bir problemle, bir karar ânıyla karşı karşıyadır: ülkesi için şehit olan Eteokles ve yurda ihanet eden Polyneikes arasındaki siyasal fark. Dost ve düşman, yurtsever ve hain, iyi ve kötü yurttaş arasındaki ayrımlar kuvvetle vurgulanmadıkça ülkenin geleceğini yeniden kurmak, kentin siyasal geleneğine bağlı kalmak ve hatta tanrıların gözünde *polis*'i onurlandırmak mümkün olmayacaktır. Polyneikes "kendi halkını köleleştirmek isteyen" (200), haddini aşmış ve tutkularına esir olmuş biridir. Bu hainin cenazesinin kaldırılmaması, yasının tutulmaması gerekir. Böylelikle gelecek kuşakların ibret alacağı bir karar verilmiş olacaktır. Eteokles ve Polyneikes hiçbir şekilde eşit muameleye tabi tutulamaz. Böyle akıldışı bir talebe boyun eğmek, siyasetin önceliklerini reddetmek anlamına gelir ve hatta kentte yeni hiziplerin ortaya çıkmasına neden olabilir.[24] Hainlerin yurttaşların saygısını hak etmediği şiarının zihinlerden katiyen silinme-

22 Kreon'un iktidara meşru yollardan geldiğini, çok kısa bir süre için bile olsa demokratik müzakereye ve Aristotelesçi anlamda bir karma rejime inandığını vurgulayan iki önemli okuma için bkz. (Whitman, 1951: 68-96; Winnington-Ingram, 1980: 117-149).

23 Gemi ve kaptan metaforlarının Yunan siyasal düşüncesindeki önemini tartışan bir çalışma için bkz. (Thompson, 2001: 11-70).

24 Sophokles'in tragedyalarında dost-düşman ayrımının siyasal önemini ve bu ayrımın Antik Yunan dünyasındaki anlamını ele alan iki farklı yorum için bkz. (Budelmann, 2000: 19-60; Markell, 2003: 62-89).

mesi gerekir. Başarılı bir lider, dost ve düşman arasındaki sınırları çizebilen ve kimlerin dışarıda bırakılacağını belirleyen kişidir. Kreon'un benimsediği siyasal ontolojinin ana hatları bu noktada ortaya çıkmıştır artık ve aslına bakılırsa aynı siyasal ontoloji Atina demokrasisinin de düşünsel dayanaklarından biridir.

Öte yandan Kreon'un konuşmasına dikkatlice kulak verdiğimizde, Thebai'nin ilkinden hiç de aşağı kalır yanı olmayan bir başka krizle daha karşı karşıya olduğunu fark ederiz. Sophokles *Antigone*'da bu krizin önemini bize açıkça hissettirir: Kreon'un mutlak iktidar arzusu![25] Kreon tek başına aldığı bu kararı kentin ileri gelenlerinden oluşan yaşlılar korosuna danışma gereği duymaz. Koroyu sadece buyruklarına uymakla ve bu buyruklara boyun eğmeyenleri cezalandırmakla görevlendirir. Oysaki kararların yurttaşlara danışarak (*euboulia*) verilmesi, kamusal meselelerin tartışılması ve müzakere edilmesi *polis*'in geleceğini güvence altına almak için en kıymetli kaynaklardan birisi olagelmiştir. Kamuyu devre dışı bırakmak demokratik siyaset anlayışıyla açıkça çelişmektedir. "Karar vermeci" bir siyaset kavrayışı Kreon'u daha yolun en başında iktidarın paylaşımına dayalı karma rejim fikrinden uzaklaştırmış gibidir. Kreon'un yaklaşımı Perikles'in defin konuşmasındaki yönetim anlayışıyla da taban tabana zıttır. Atina'nın demokrasiyle yönetildiğinin altını çizen Perikles, iktidarın halkın denetimine açık olduğunu özellikle vurgular. Tam da bu sebeple kamusal sorumluluğun ve yasa önünde eşitliğin (*isonomia*) *polis* için vazgeçilmez değerler olduğunu savunmuştur. Demokratik bir rejim için makul ve makbul olan bir birlik fikrinin esas dayanağı ancak eşitlik ilkesi ve kamusal müzakere olabilir (Thucydides, 1972: 147-151).[26] Liderlik hırsı demokratik müzakereyi askıya alırsa tiranlık tehlikesi baş gösterebilir. Bu açıdan ele alındığında, Kreon'un ilk konuşması tekinsiz bir muğlaklık barındırmakta gibidir: Bir yandan konuşmasını kimi demokratik imalarla süslemiş, ama öte yandan güçlü bir tiranlık arzusuna sahip olduğunu Thebaililere ve seyirciye hissettirmiştir. Dolayısıyla Kreon'un konuşmasındaki Periklesçi vurgu, kendi sınırsız iktidar arzusunu perdelemek için kullandığı bir hileli retorik örneği olarak okunabilir. Demokratik siyasete açılabilecek bir kapıyı Kreon hızla kapatmış, Periklesçi liderlik ihtimalini iktidarının hemen başında bizzat kendisi iptal etmiştir.

Kreon'un siyasal meşruiyetinin sarsılmasının, koronun gözünde inandırıcılığını yitirmeye başlamasının tek nedeni kamusal müzakere yollarını bütünüyle kapatmış olması değildir. Polyneikes'in bir hain olarak damgalanmasının tesiri kulaklarımızdan daha silinmemişken, Kreon kendi iktidarının dayanağı olan siyasal teolojiyi yerle bir edecek bir ölçüsüzlükle karşımıza çıkar. Her ne olursa olsun bir ölümlünün cenazesini doğaya vahşice bırakmak, defnedilmesini yasaklamak

25 Kreon karakteri ile Perikles arasında kimi önemli benzerlikler olduğunu iddia eden Ehrenberg (1967: 167-206), tiranlık probleminin Yunan dünyasında süregiden bir tartışma konusu olduğunu ve tiranlığın demokrasi için de büyük bir tehlike arz ettiğini vurgular.

26 Yurtsever lider olarak Perikles'in Atina demokrasisindeki yerini tartışan bir değerlendirme için bkz. (Newell, 2009: 256-275).

Yunan geleneklerince kabul edilebilecek bir karar değildir. Hatırlayalım: Perikles Atinalı yurttaşlara seslenirken "gerek yazılı yasalara gerekse yazılı olmayan, tanrısal yasalara uyulmamasının bir utanç kaynağı" (Thucydides, 1972: 145) olduğunu belirtir. Yine benzer bir şekilde Homeros da *İlyada*'yı, Priamos'un oğlu Hektor'un defni için Akhilleus'u nasıl ikna ettiğini destansı bir şekilde anlatarak bitirir (Homeros, 2008: 529-538). Bu kadim geleneklerin Thebai'de bir anda unutulması söz konusu olamaz. Aslında hem koro hem de İsmene, Antigone'un itirazının nasıl bir geleneğe yaslandığının farkındadır.[27] Polyneikes'in defni kentin surlarının dışında dinî göreneklere uygun olarak sessiz sedasız ve kolayca geçiştirilebilir, en azından kız kardeşlerinin onun yasını tutmasına izin verilebilirdi. Muhtemelen hiç kimse Eteokles ile Polyneikes'i bir tutmasını beklemiyordu Kreon'dan. Müzakere edilmeden hayata geçirmek istediği bu buyruk, Kreon'un siyaseti dost-düşman ayrımı üzerinden okumasının, daha doğrusu bu ayrımı yazılı olmayan yasaları da hiçe sayacak bir tarzda kullanmasının ne kadar vahim sonuçlar doğurabileceğine dair ilk işaretleri vermesi açısından bir hayli çarpıcıdır. En ufak bir geri adım atmayı kibrine yediremeyerek şehrin kadim geleneklerini, yazılı olmayan yasalarını ihlal eden Kreon'un kendisi olmuştur. Daha biraz önce konuşmasında ustalıkla betimlediği iktidar ve insan doğası arasındaki karmaşık ilişkiler, ağlarını bu sefer yeni hükümdar için örmeye başlamış gibidir.

Koronun, Kreon'un ölçüsüzlüğünün kentte yaratabileceği gerilim ve çalkantıları sezdiğine, dahası olup bitene kayıtsız kalmayacağına ilişkin güçlü sinyaller verdiğine tanık oluruz. Bununla birlikte Thebaili yaşlılar meclisinin, belki de işlerin iyice çığırından çıkmasına neden olmamak için, sakınımlı bir şekilde hareket ettiği de bir gerçektir. Bir taraftan Kreon'un ülkenin yeni lideri olduğunu kabul ederek onun meşruiyetini tanıması, "yaşayanlara olduğu gibi ölülere de yasaları istediği gibi uygulayabileceğinin" (213-214) altını çizmesi, diğer taraftan ise kralın buyruklarındaki ölçüsüzlüğü ve kibri tartmaya başlaması bu yüzdendir. Koronun Yunan tragedyalarında ikili bir rol oynadığı birçok yorumcu tarafından sıklıkla vurgulanır. Gerçekten de koro pek çok tragedyada çoğunlukla, hem oyunun bir parçası, yani katılımcısı gibi, hem de oyunun dışında kalan bir izleyici gibi hareket eder. Başka bir deyişle koro, eylem ve yargı gücüne aynı anda sahiptir. Bu hassas denge, koroya tragedyadaki ana aktörleri gözlemleme ve mümkünse onları etkileme gücü verir. *Antigone* bu konuda ayrıksı bir yerde durur, çünkü koronun sesi başka birçok tragedyaya göre daha güçlü ve belirleyicidir.[28]

27 Charles Segal Yunan dünyasında siyaset ve gelenek arasındaki çetrefilli ve gerilimli ilişkiyi tragedyalarına ustalıkla taşıması açısından Sophokles'i diğer tragedya ozanlarından özellikle ayırır. Segal'e (1995: 119-137) göre Sophokles gelenek ve siyaset arasında mütemadiyen bir denge arayışında olduğu için hem Aristoteles'e hem de Hegel'e esin kaynağı olacaktır. Segal'in bu iddiasına sonuç bölümünde tekrar döneceğim.

28 Antik Yunan tragedyalarında koronun önemini tartışan iki farklı çalışma için bkz. (Kalaycı, 2014-15: 257-274; Goldhill, 2012: 166-200).

Koro ve Kreon arasındaki mutabakat kısa bir zaman diliminde çözülmeye başlar. Gelişmeler karşısında koro sağduyunun sesi olacak, hükümdarı çeşitli kereler uyarmaya çalışacak ve özellikle yaşanan olayların doğru okunabilmesi için gayret gösterecektir. Bu bilgece tutumun arkasında, aklın ürünü olan insan yapısı yasaların (*nomos*), değişmez ve ezeli doğa yasalarının (*physis*) evrensel sınırlarını asla aşamayacağı kabulü yatar (Sourvinou-Inwood, 1989: 134-148). İnsanın, yazılı olmayan yasalara uyması, sonlu bir varlık olduğunu idrak etmesi, sınırlarını görmesi gerekir. Aksi takdirde insan kendi ölçüsüzlüğü ve kibrinin kölesi haline gelebilir. Koronun mütevazı sesinde duyulabilir bu uyarı: "Tek bir yasa yön verir düne, bugüne ve yarına: Hiçbir zaman eksik olmaz insanların hayatından felaketler" (611-614). İnsanın trajik sonuçlar doğurabilecek hatalardan (*hamartia*) sakınmasının tek yolu, ortak duyunun dayanağı olan siyasal ve kadim geleneklerle müzakere etmeyi öğrenmesi ve seçimlerini daha kapsamlı bir adalet anlayışından hareketle yapmasıdır. Oysa Kreon'un, tiranlık arzusunun güçlü bir belirtisi olan sözleri ve edimleri, onun bu erdemlerden yoksun olduğunu bize düşündürmektedir. Kendisine itiraz eden her kim olursa olsun tepkilerini giderek artan bir hırs ve öfkeyle gösterecektir. Sadece dost-düşman ayrımı üzerine inşa ettiği siyasal ontoloji, ki bu anlayış en ılımlı eleştiri veya öneriyi dahi iktidara bir tehdit olarak algılamaya eğilimlidir, Kreon'u giderek etrafındaki herkesten şüphe eden bir lider haline getirecek, onu derin bir paranoyaya sürükleyecektir.

Nitekim Kreon'un kendisinin görevlendirdiği nöbetçiden Polyneikes'in cesedinin "gizemli bir şekilde" gömüldüğünü duyduğunda öfke krizine kapılması, Thebai'nin nasıl biri tarafından yönetildiğini bize açıkça gösterir.[29] Kreon için bu, kabul edilemez bir cüretkârlık, hatta düpedüz bir isyandır. Koronun uyarısına da –defin işleminin "tanrıların iradesiyle olma ihtimaline"– şiddetle karşı çıkar (279). Kreon'a göre ahmakça bir ikazdır bu. Bu yüzden korobaşını azarlamaktan geri durmaz. Zihnindeki şüphe onu bütünüyle esir almış gibidir. Bu girişimin arkasında iktidarını sarsmayı amaçlayan, ona kumpas kuran bir kliğin olduğunu düşünmesi bize artık şaşırtıcı gelmemeli: "Kentte bazıları, tahta çıktığım günden beri kafalarını sallayarak gizlice homurdanıyor, bana göstermeye mecbur oldukları itaate zorla katlanıyorlar. Bunlar birilerini parayla kandırıp suça teşvik etmiş olmalı" (289-294). Kendi çıkarları doğrultusunda hareket eden, Kreon'un ifadesiyle "homurdanan" bir hizip, böyle bir eylemde bulunarak Polyneikes'ten yana olduğunu, dolayısıyla Thebai'deki iç savaşın, şehri bölen bu derin çalkantının devam ettiği mesajını vermiş gibidir. Kreon iktidarına

29 Nöbetçinin Polyneikes'in gömülmesine dair doğaüstü durumu tasvir ettiği âna kulak verelim: "Hiçbir yerde kazma ya da çapa izi yoktu. Orada toprak katı ve kaya gibi sert, araba tekerlerinin izi bile görünmüyordu. Sırra kadem basmıştı suçlu. Sabah nöbetçisi bize ölünün yattığı yeri gösterince hepimiz şaştık kaldık. Gömülmese de, arınması için üzerine serpilen toprağın altında kaybolmuştu ceset" (249-256). *Antigone*'da doğaüstü olayların Kreon'un adaletsiz yönetimine karşı nasıl harekete geçtiğini vurgulaması bakımından bkz. (Wohl, 2009: 119-148).

karşı bir darbe olarak algıladığı bu eylemi kamuyla tartışmaya, bu konuda koroya danışmaya lüzum görmez. Tam aksine neredeyse bütün şehrin kendisine komplo kurduğu gibi akıl almaz bir fikre saplanıp kalır ki bu, Kreon'un iyiden iyiye tiranlaştığının da güçlü bir işareti olarak okunabilir. Liderlerin, iktidarlarının sınandığı her girişimi bir ihanet belirtisi sayması ve bu paranoyadan hareketle kamusal tartışmayı bütünüyle askıya almaya kalkışması, Sophokles'in tragedyalarında sık sık karşımıza çıkan motiflerden biridir.[30] İronik bir biçimde geçmişte Polyneikes ve Eteokles'in babası Oidipus'un şüphe ve suçlamalarının hedefi olan Kreon –ki o da Oidipus tarafından komplocu ve hain olmakla itham edilmiştir– *Antigone*'da, iktidarda olmanın verdiği kibirle, ayrıı tiranlık dilini konuşmaktadır. Koronun *Kral Oidipus*'taki uyarısına, o sağduyulu sese bir an için kulak verelim: "Kibrin, azametin çocuğu: Tiran. Taşkınca beslenip büyüdükçe, görür kendini yükseklerde. Bilmeden akıbetini gafil, düşer derin uçurumlara ... Adaletten çekinmeyen, tanrı saygısı bilmeyen çarpılacaktır elbette" (Sophokles, 2009: 46-47).

Antigone ve Kreon: *Kallikles problemi*

Antigone'un kardeşini "ikinci" defa toprağa verme girişimi sırasında yakalanması[31] ve sarayda Kreon'un huzuruna çıkartılması tragedyanın en agonistik karşılaşmalarından biri olarak kabul edilir.[32] Kreon yanılmıştır. Çünkü buyruğunu çiğnemeye cüret eden, kentteki herhangi bir hizip değil, kendi ailesinden (*oikos*) birisi, üstüne üstlük bir kadındır. Gerçekleştirdiği eylemin sorumluluğunu korkusuzca üstlenen Antigone, Kreon'un reisi olduğu ailenin bir üyesi olarak, hükümdarın iktidarını tam anlamıyla tartışmaya açar. Üstelik bunu Thebai'nin ileri gelenlerinin ve tüm kent ahalisinin huzurunda, yani kamusal yaşamda söz alma cesareti göstererek yapmıştır. Bir kadının hem özel hem de kamusal alanda erkeğe tabi olması gerektiği fikrinin Atina'nın siyasal evreninde oynadığı rolü anımsayacak olursak, Antigone'un bu çıkışının büyük ihtimalle sadece erkeklerden oluşan tiyatro izleyicisini ne kadar derinden sarsmış olabileceğini kestirmek güç değil. Şehirdeki yeni iktidara yöneltilen ilk itiraz saraydan, soylu ve aynı zamanda "kan hakkı" ve "aile bağları"na atıfla konuşan bir kadından gelmektedir. Beklenmedik bir şekilde siyasal alana taşan bu mücadele, Kreon'un aslında müzakere ve diyaloğa ne kadar kapalı bir lider olduğunu ifşa edecek gelişme-

30 Bu konuda öne çıkan üç tartışma için bkz. (Meinel, 2015: 74-113; Raaflaub, 2012: 471-488; McGlew, 1993: 183-212).

31 Polyneikes'in Antigone tarafından ikinci defa defnedilmesi, kanımca eyleminin muğlak karakterini bir parça daha azaltır. Bir başka deyişle defnin tekrarı Antigone'un hangi nedenlerle kardeşini toprağa verdiği konusunda kendi içinde bir tutarlılığa sahip olduğu izlenimini verecektir. Detaylı bir tartışma için bkz. (Robert, 2010: 412-436). Farklı bir okuma için bkz. (Tekin, 2015: 11-20).

32 Bu karşılaşmayı ele alan iki önemli çalışma için bkz. (Winnington-Ingram, 1980: 117-149; Beer, 2004: 67-80).

lerle ilerleyecektir. Buyruklarına sorgusuz sualsiz itaat etmeyenlerin ölümle cezalandırılması dışında herhangi bir öneri sunamayan, gerçeklikle kurduğu bağ mütemadiyen aşınan tiran, iktidara geldiği andan itibaren, kentin *ortak iyisini* kendi şahsi hırslarına yönelik bir tehdit olarak algılayacaktır.[33]

Bu karşılaşmada öncelikle Antigone'u dinleyelim. "Bir ölümlünün emirleri," diye haykırır Thebai'nin hayranlık uyandıran kahramanı, "tanrıların hatasız, yazıya geçirilmemiş, değişmez yasalarından önemli olamaz" (453-455). Antigone'un konuşmasına *Zeus* ve *Dike* referansları ile başlaması manidardır, zira tanrıların desteğini koşulsuz bir biçimde arkasına almak isteyen Kreon'un bu konuda tek söz sahibi kişi olma isteği yara almıştır.[34] Asıl mesele hükümdarın şehrin yönetimi ile ilgili her konuda karar verme yetkisini kendi tekeli altında tutma arzusudur. Bu denetlenemez şevk (*thymos*), kutsal ve değişmez yasaları hiçe saymaya varacak kadar güçlü ve ölçüsüzdür. Halbuki Eteokles ve Polyneikes arasındaki fark *Hades*'te geçerli değildir ve başta Thebai'nin lideri ve önde gelenleri olmak üzere herkes bu kadim yasaları anımsamakla yükümlüdür. Antigone tam da bu noktadan yola çıkarak kentin ruhunu oluşturan kutsal ve siyasal gelenekleri hatırlatmaya ve hatta belki de yeniden yorumlamaya çalışır. Kreon'un iki kardeşin cansız bedenlerini dost-düşman ayrımı üzerinden ve kendi siyasal hırsları doğrultusunda araçsallaştırması, kadim yasaları ihlal etmesinin yanı sıra yurtsever bir yönetim anlayışıyla da bağdaşmaz. Antigone'a göre Kreon, hem şehrin geleneklerini hem de tanrıların yasalarını çiğneyen ve korku salarak etrafındaki herkesi sindirmeye çalışan bir tiran gibi hareket etmektedir. Thebai agorasına sinen korku atmosferi herkesi sessizliğe süreklemiş gibidir. Antigone böyle bir sessizliğin içinden konuşur: "Çevrende herkes bana hak verirdi korkudan ağzını kapalı tutmasaydı. Ama istediğini yapmakla istediğini söylemek tiranların (*tyrannis*) ayrıcalıkları arasındadır" (504-507).[35] Ortada haddini aşan bir kibir (*hybris*) varsa bu, Kreon'un kendini bütün yasaların üzerinde görme cüretidir ve bu ölçüsüzlük onun pek yakında yapayalnız kalmasına neden olacaktır. Koro tarafından inatçı ve dikkafalı olarak görülen Antigone tirana şöyle seslenir: "Yaptığıma çılgınlık diyorsan eğer, kim bilir, belki de bir çılgındır bana çılgın diyen" (469-470).

33 Kreon'un tragedyanın başından itibaren kentin *ortak iyisinden* farklı bir yol izlediği iddiası için bkz. (Vickers, 2014: 13-33).

34 Vernant'a (2012: 40) göre Sophokles, "genç kızın temsil ettiği saf dinle, Kreon'un temsil ettiği tam dinsizliği ya da dinsel düşünüş biçimiyle siyasal düşünüş biçimini değil, iki farklı dinsellik biçimini karşı karşıya getirir: bir yanda tam anlamıyla özel, yakın akrabaların, *philoi*'ların dar çerçevesiyle sınırlandırılmış, aile ocağına ve ölüler kültüne odaklanmış bir aile dini – öte yanda *polis*'in koruyucu Tanrılarının sonuçta devletin yüce değerleriyle karışma eğiliminde olduğu kamusal bir din. Bu iki dinsel yaşam alanı arasında, bazı koşullarda (tragedya da bunları ele alır) onmaz bir çatışmaya götürebilecek belirgin bir gerilim vardır. Korobaşının saptadığı gibi ölüleri saygıyla anmak dindarlıktır ama *polis*'in başındaki yüce yargıç da ilan ettiği yasaya ve *kratos*'una saygı duyulmasını sağlamakla yükümlüdür."

35 Burada çeviriye küçük ama önemli bir müdahalede bulunduğumu belirtmek isterim. Özellikle Yunanca *tyrannis* kelimesinin çevirisi konusundaki dikkatsizlik *Antigone* içindeki önemli bir gerilimi görmemizi engeller. Ayşe Selen'in *Antigone* (Sophokles, 2011) çevirisi bu konuda çok daha özenlidir.

Kreon Antigone'u hem bir "isyancı" hem de aklını kaçırmış bir "deli" olarak görür. Buyruklarına karşı gelinmesini sadece Thebai'nin düzenine bir başkaldırı olarak değil, aynı zamanda kendi erkekliğine bir tehdit olarak da algılamaktadır. Antigone'u cezalandırmak için sarf ettiği sözler, hem giderek acımasızlaştığının hem de hiçbir ölçüyü gözetmediğinin kanıtıdır: "Alevlere haddinden uzun süre tutulan kızgın demir çoğu zaman çatlayıp parçalanır. Küçücük bir dizgin susta durdurur ve mağrur davranamaz başkalarının kölesi olanlar" (474-479). Ne var ki bu öfke dolu sözlerin muhatabı, Zeus'un onu korumakla yükümlü tuttuğu aile üyelerinden biri olan Antigone'dur. Bütün bu ölçüsüzlükler silsilesi, insani, tanrısal ve siyasal sınırları ihlal eden bu iktidar arzusu, Kreon hakkında Atinalı seyirciye ve bize tam olarak ne söylemektedir? Sophokles'in ortaya koyduğu Kreon portresinin birçok açıdan Platon'un tiranlık tartışmasını anımsattığı, hatta belki de bu tartışmaya ilham veren kaynaklardan biri olduğu kanısındayım. Bu izleği takip etmek, *Kallikles problemi* olarak tanımlayabileceğimiz, son derece önemli bir siyasal meseleyi derinlikli olarak ele almamıza yardımcı olabilir. Aslında sorumuz oldukça basit gibi görünmekte: Kreon en başından beri bir Kallikles midir?

Platon tiranlık meselesini kendi ruh kuramı bağlamına yerleştirerek irdeler. Onun içindir ki karşımızdaki sorun ontolojik bir yaklaşımla ele alınmalıdır.[36] Öyleyse başlangıç noktamızda sorumuz yeterince açık olmalı: Tiran kime denir ve nasıl bir ruha sahiptir? Platon'a göre bu soruları yanıtlamadan siyasal bir rejim olarak tiranlık üzerine konuşmak yüzeysel bir değerlendirmeden öteye geçemeyecektir. Bu bölümde Platon'un üç ayrı kitabında karşımıza çıkan tiranlık tartışmasına değinmek ve Sophokles'in sunduğu Kreon portresini bu felsefi argümanlar ışığında okumak istiyorum. Öncelikle Platon'un *Gorgias*'ında Kallikles ve Sokrates arasındaki çarpıcı diyaloğa kulak verelim. Kallikles'in iktidar anlayışı ve özellikle ölçülülük erdemi üzerine yorumları, Kreon'un koro ve Antigone karşısındaki tutumu ile şaşırtıcı derecede benzerlik gösterir. Kallikles doğaya göre doğru ve güzelin tanımını yaparken Sokrates'i endişelendiren bir yaklaşım sergiler:

> İyi yaşamak için tutkuları bastırmamak, tersine onların olabildiğince gelişmesini sağlamak; en güçlü oldukları anda onları cesaret ve zeka yoluyla hoşnut kılmak; ve her türlü isteklerini yerine getirmek... Çünkü, kralın oğlu olarak dünyaya gelme şansına sahip olan ya da doğal olarak kendinde bir komutanlık, bir zorbalık, bir hükümdarlık elde edebilecek gücü bulan kimse için ılımlılıktan daha utanç verici, daha kötü bir şey var mıdır? Hiç kimse tarafından engellenmeden yaşamın bütün iyiliklerinden yararlanabilecekken, halkın yasalarına, sözlerine ve alaylarına boyun eğmek durumuna düşecektir. Ve kendi ülkesinin hakimi olan bu adam, dostlarına düşmanlarından daha fazla bir şey veremedikten sonra, doğruluğun ve ılımlılığın şu sözde güzelliği onu nasıl olur da mutsuz kılmaz ki? (Platon, 2013: 491e-492c)

36 Platon yorumcuları arasında bu okumayı ön plana çıkaran iki önemli çalışma için bkz. (Zuckert, 2012: 531-561; Newell, 2000: 9-41).

Kallikles'e göre doğa, tutkuları güçlü olanın yanındadır. Güçlü olan kişinin tutkularını özgürce ve tavizsiz bir şekilde yaşayabilmesi için, zayıfların erdem olarak tarif ettiği bütün değerler reddedilmelidir. Şayet güçlüler iktidardaysa, onların hareket alanını daraltan veya edimlerini şu veya bu şekilde sınırlayan bütün yasalar ve gelenekler bertaraf edilmesi gereken yapay engellerdir. Kallikles'e göre kişinin kendi sınırlarını bilmesi, ölçülü davranması veya başkalarıyla rasyonel bir tartışma yürütmesi gibi erdemler ancak kölelere özgü niteliklerdir. Doğa güçlüyü öylesine özenerek yaratmıştır ki, eşine az rastlanan bu "üst insanın" yasaların boyunduruğu altında ezilmeyi kabul etmesi söz konusu olamaz.[37]

Sokrates ise bambaşka bir pencereden bakar Kallikles'in söylediklerine. Kallikles bir tiranın karakter özelliklerini taşıyan, koşullar izin verse tiran olabilecek birisidir. Dizginlenemeyen tutkular, erosun zapt edilemeyen gücü Kallikles'in ruhunu tam anlamıyla ele geçirmiştir. Onun içindir ki kendi ruhunda, aklın denetiminden tamamen çıkmış, bitmek bilmeyen bir iç savaş var gibidir. Kallikles erdem değil güç peşindedir; müzakereye açık bir insan olmaması bu yüzdendir (Saxonhouse, 2009: 353-366). Sokrates'e göre Kallikles'in ruhunda çok az sayıda insanda karşımıza çıkabilecek, belki de sadece tutkulu ve genç lider adaylarında rastlayabileceğimiz türden bir arzu (*eros*) vardır, fakat aklın denetiminden kopar kopmaz aynı tutkular kişiyi bir tirana da dönüştürebilir. Burada Sokrates'in siyasetin kadim sorunlarından birini ortaya koyduğunu söyleyebiliriz: Müzakereyle ikna edilmesi mümkün olmayan, kişisel ve siyasal iktidarını korumayı başka her şeyden daha fazla önemseyen, yasaların güçlüye hizmet etmesi gerektiği düşüncesinden hareketle ortak iyiyi göz ardı eden veya daha kötüsü açıkça küçümseyen bir tiran karşısında ne yapabiliriz? Karşımızda utanma ve adalet duygusundan yoksun bir yönetici var ise onunla konuşabilmek ne ölçüde mümkün olabilir?[38] Platon'un farklı diyaloglarda bize tekrar tekrar yönelttiği bu siyasal sorunun kökenlerini tragedyalarda, özellikle Sophokles'in *Thebai Üçlemesi*'nde bulabileceğimiz kanısındayım. *Antigone*'da Kreon'un kendisini Thebai'nin hem siyasal hem de kutsal geleneklerinin üzerinde görmesi, başta yeğeni olmak üzere konuşmaya başladığı herkesi küçümsemesi, tartışma ve müzakereyi reddetmesi ve son olarak iktidarının mutlak olduğuna ilişkin sarsılmaz inancı, benim burada *Kallikles problemi* olarak adlandırdığım meselenin dramatik bir dille ifade edilmiş farklı tezahürleridir. Antigone, "istediğini yapmakla istediğini söylemek tiranların ayrıcalıkları arasındadır" dediğinde, sadece Kreon'un despotça yönetimine değil, aynı zamanda onun tiranlaşan ruhuna da dikkat çekmektedir. Sokrates'in bize yönelttiği soruyu nasıl cevapladığına tek-

37 Kallikles'in tarif ettiği "üst insanın" Nietzsche'nin ahlâk öğretisine yaklaştığı noktaları vurgulayan bir okuma için bkz. (Safranski, 2003: 285-288).

38 Kallikles'in tiranlık arzusunu ve utanma duygusundan tamamen yoksun oluşunu tartışan bir çalışma için bkz. (Tarnopolsky, 2010: 79-88).

rar döneceğiz, ama önce Platon'un ilk argümanıyla uyumlu diğer iki önermesine *Devlet* ve *Yasalar* eserleri üzerinden kısaca değinelim.

Tiranlık tartışması Platon'un *Devlet*'inde merkezî bir öneme sahiptir. Thrasymakhos adalet ve iktidar arasındaki ilişki üzerine Kallikles'in bıraktığı yerden Sokrates ile tartışmaya devam eder: "Doğruluk her yerde birdir: Yönetenin işine gelendir. Güç de yönetende olduğuna göre, düşünmesini bilen bir adam bundan şu sonuca varır: Doğruluk güçlünün işine gelendir" (Platon, 2010: 339a). Platon, siyaset felsefesinin başyapıtlarından biri olan bu diyaloğunun birinci kitabında, adalet kavramının anlamı ve yasaların kökenini sadece güçten hareketle açıklayan, adaletin gücü elinde bulunduranın çıkarlarına hizmet ettiğini öne süren kimi sofistlerin argümanlarını tartışmaya açar. Kuşkusuz *Devlet*'in dokuzuncu kitabının sadece tiranlık üzerine olması bile, meselenin Platon'un siyaset felsefesindeki ağırlığının bir göstergesidir. Platon'a göre tiran, aklı bütünüyle arzularına teslim olduğu için, ruhu içsel bir uyumdan yoksun olan zorba bir kişidir. Başkalarıyla kurduğu ilişkilerde buyurgan olması, yasayı ortak iyiden ziyade kişisel hırs ve çıkarları doğrultusunda tanımlaması bu yüzdendir. Kallikles ve Thrasymakhos adalet üzerine olan konuşmalarında despotik rejimleri savunurken, tiranların özellikle yasa tanımazlığını ön plana çıkarırlar. Bu yüzden ortak iyinin kamusal tartışmayla belirlenmesi fikrine de şiddetle itiraz ederler.[39] Tiranın ruhundaki "uyumsuzluk" ve "kargaşa"nın tüm yurttaşları etkilemesi ve en nihayetinde kentin dirlik ve düzenini sarsması kaçınılmazdır. Tiran, çevresindeki herkesi potansiyel bir düşman olarak gördüğü için, kendisine yöneltilen her türlü eleştiriyi bir savaş ilanı olarak algılamaya yatkındır. İşte bu yüzden, Platon'un da belirttiği gibi, "bir tiran her zaman savaş kundakçısı olmak yolundadır". Dost-düşman ayrımını en uç noktasına vardırarak yönettiği kentte giderek yalnızlaşacak ve yakınındaki herkesi teker teker kaybedecektir. İçsel ahengini yitirerek birer zorba haline dönüşen insanlar için "gerçek özgürlük ve gerçek sevgi hiçbir zaman tadamayacakları bir mutluluktur" (2010: 574a-577c). Platon olgunluk döneminin en önemli eseri olan *Yasalar*'da bu konuya tekrar döner ve tiranın aklın denetimi dışında kalan tutkularının yasanın rasyonel içeriğini anlamakta engel oluşturduğunu bize bir kez daha hatırlatır. Tiran, yasaların üstünlüğü ve bağlayıcılığını tanıyan sorumlu bir liderden farklı olarak, ortak iyinin kamusal tartışmayla oluşturulabileceğine inanmaz. Dolayısıyla kendini yasalarla sınırlayan her türlü yönetim biçimi tiran için bir ayak bağıdır (Platon, 2012: 710a-e).

Antigone'u kamunun önünde taşlatmak suretiyle cezalandırmak isteyen Kreon, Platon'un bir tiranda gördüğü kusurların ete kemiğe bürünmüş bir örneği değil midir? Kreon'un ölçüsüzlük veya sınır tanımazlığın mükemmel bir temsili olduğuna pek şüphe yok. Öte yandan ölçüsüzlük eleştirisinin Antigone'a yönel-

39 Platon'da sofistler ve tiranlar arasındaki ruh benzerliğine dikkat çekmesi açısından bkz. (Badiou, 2015: 208-339; Strauss, 1988: 78-94; Gadamer, 1986: 63-103).

tilip yöneltilemeyeceği de akla gelebilir: Antigone tiranın sert, kibirli ve otoriter diline karşı acaba daha temkinli ve esnek bir tutum sergileyebilir miydi? Antigone'un Thebai'nin karşı karşıya olduğu siyasal krizi idrak etmediği, daha da kötüsü bu krizi anlamak gibi bir çabası olmadığı söylenebilir. Haksız bir eleştiri değildir bu. Kamusal alanda tutkularına gem vurabilen başarılı bir hatip olduğu da iddia edilemez Antigone'un. Fakat bütün bunlar Kreon'un Antigone'a, daha doğrusu her türlü itiraz ve eleştiriye yönelen öfkesini ne açıklayabilir ne de haklı çıkarabilir. Diyalog ve müzakereye direnen, sözün alanını tamamen kapatan Kalliklesçi bir ölçüsüzlük değil midir bu? Sophokles'in hem Atinalı seyircinin hem de biz modernlerin aşina olduğumuz bir probleme dikkat çektiği kanısındayım. *Demos*'a burun kıvıran, halk meclisinin iradesini tanımayan, konuşma ve doğruyu söyleme (*parrhesia*) özgürlüğünü rafa kaldıran ve keyfî buyruklarla ülkeyi yönetmeye çalışan bir yöneticidir tiran. Fakat tiranda en uç noktasına varmış olan ve süreklilik arz eden bu özellikler, kimi saygın devlet adamlarında, hatta V. yüzyıl Atina'sında olduğu gibi demokrasiye bağlılığıyla nam kazanmış liderlerde de hiç beklenmedik durumlarda karşımıza çıkan kusurlar olabilir mi? Güçlü bir lider ve zalim bir tiran arasındaki çizgi sandığımız kadar kalın değil midir acaba? Daha doğrusu bu çizgi zaman zaman silikleşmekte, özellikle kriz anlarında tamamen bulanıklaşmakta mıdır? (Newell, 2009: 81-140)[40] Belki de Sophokles'ten Platon'a miras kalan, insan doğasına ve dolayısıyla siyasal varoluşumuza içkin olan tiranlık probleminin nasıl denetlenebileceği sorusu olacaktır. Şayet bu uyarıya kulak verirsek, ki vermeliyiz, Kallikles probleminin arkaik bir mesele olduğuna ilişkin iyimserliğimizi bir kenara koymamız ve bu problemin kalıcı ve evrensel bir yanı olabileceği ihtimalini ciddiye almamız gerekecektir.[41]

Kreon ve Haimon: Tirana karşı demokratik müzakere

Aristoteles'in *Politika*'da (2014: 1314a 5-10) tiranlık konusundaki gözlemleri en az Platon'unkiler kadar çarpıcı ve aydınlatıcıdır. "Tipik bir tiran," Aristoteles'e göre, "ciddi ve özgürlüğe eğilimli insanlardan hoşlanmaz. Kendisini tek yetke sayar; biri kalkıp kendi düşündüklerini özgürce söylemeye hakkı olduğunu iddia ederse, tirana üstünlüğünden ve mutlak efendi olmasından bir şeyler eksiltiyormuş gibi gelir". Aristoteles'in bu saptaması, Kreon ile oğlu Haimon'un karşılaştığı sahnenin kısa ve net bir özeti gibidir. Bu sahne, Kreon'u farklı yöntem-

40 Bu tartışma için ayrıca bkz. (Annas, 1981: 294-320). David Grene (2010: 12-17) Sophokles'in tragedyalarında Oidipus ve Kreon arasındaki benzerlikleri vurgularken, her iki liderin iktidarlarının kriz dönemlerinde nasıl sarsıldığının altını çizer. Bu konuyu detaylı bir şekilde tartışan iki çalışma için bkz. (Gerard, 1979: 68-88; Euben, 1990: 96-129).

41 Strauss (2013: 177-212) modern siyaset felsefesinin 20. yüzyılda yaşanan totaliter rejimleri iskalamasında "Hegelci iyimserliğin" büyük bir rol oynadığı görüşündedir. Bu zaafı modernliğin tarihselci yönelimine bağlayan Strauss, tiranlık sorununun "tarih-üstü" boyutlarını anlayabilmek için Antik Yunan'a dönülmesi gerektiğini dile getirir. Tartışmanın güncel bir devamı niteliğinde bkz. (Newell, 2009: 433-498).

lerle ikna etmeye çalışan Haimon'un, sadece babası ile konuşan bir oğul olarak değil, aynı zamanda tiranlaşan bir liderle tartışan sorumlu bir yurttaş kimliğiyle karşımıza çıktığı önemli bir kırılma anıdır.[42] Tiranın bütün maskelerini ustalıkla düşüren bu bölüm, Sophokles'in demokrasiye ve eşit yurttaşlığa bağlılığının güçlü bir ifadesi olarak okunabilir. Açık sözlülükten geri adım atmayan Haimon, Thebai'nin kralına basiretli ve ölçülü bir liderin ülkesini nasıl yönetmesi gerektiğine ilişkin uyarılarını peş peşe sıralar. Haimon-Kreon karşılaşması, tiranlık tartışmasını büyük ölçüde insan doğası üzerinden ele alan Platonik düzlemden siyasal alanı demokratik müzakerenin uzamı olarak gören ve odağında pratik aklın yer aldığı Aristotelesçi bir bağlama doğru taşıyacaktır.

Haimon karşısındakini ikna etme amacı taşıyan, retoriğin inceliklerini gözeten bir üslupla başlar konuşmasına. Onun öğütleriyle büyüyüp yetiştiğini, bu öğütlere hep bağlı kalacağını ve hiçbir kadının babasının yerini alamayacağını kesin bir dille ifade eder. Haimon kentteki buhranın elbette farkındadır. Kralın yetkilerini giderek aştığını; acımasız ve zorba bir tiran olma yolunda ilerlediğini göremeyecek kadar kör değildir. Haimon bir önceki bölümde tartıştığımız Platon'un önerisini bir adım ileri taşır. Çünkü artık karşımızda tiran olmayı arzulayan bir Kallikles değil, o aşamayı çoktan geçmiş bir Kreon vardır. Cevaplanması gereken soru artık felsefi olmaktan çok siyasaldır: Her konuşma ve müzakere girişimini, her eleştiriyi kendi iktidarı için bir tehdit olarak algılayan bir tiranı ikna etmek ve girdiği hatalı yoldan çıkarmak mümkün müdür? Haimon'a göre bu noktadan sonra yapılabilecek tek şey siyasal retoriğe başvurmaktır.

Sophokles'in Haimon vasıtasıyla Atinalı yurttaşlara hatırlattığı soruyu Ksenofon neredeyse yarım yüzyıl sonra *Tiranlık Üzerine* adlı çalışmasının merkezine taşıyacaktır. Şair Simonides tiran Hieron'la bir diyalog kurma arzusundadır. Hükümdarın despotik yönetimine doğrudan itiraz etmeksizin, Hieron'u kentin ortak iyisini göz önünde bulundurmak gerektiğine ikna etmek tartışmanın asli konusudur (Xenophon, 2006: 8-13). Böylece *iyi yaşam* konusu hakkında, sanki tiranlık meselesinden tamamen bağımsızmış gibi duran bir altbaşlık açmak da mümkün olacaktır. Ksenofon'un ilk bakışta fazlasıyla naif görünen bu çabasının arkasında retoriğin yönlendirici ve dönüştürücü gücüne duyduğu köklü inanç yatmaktadır. Bu yüzden onun tiranın karşısına filozof yerine şairi çıkarması bir tesadüf değildir. Burada amaç, diyalektik bir akıl yürütmeden çok ikna sanatını ön plana çıkarmaktır. Belki Simonides'in tiranla ilk yüzleşmesi sonuçları açısından pek parlak değildir, ama tiranı tartışmanın bir tarafı olarak sözün çemberi içinde tutabilmek de küçümsenecek bir çaba olmasa gerek (Strauss, 2013: 66-67). Haimon'un babası ile konuşmasında benzer bir yöntemi izlediği kanısındayım.

Retorik, Ksenofon'un iddia ettiği gibi, gerçekten de tiranı ikna etme gücüne sahip midir? Haimon babasını basiretli ve ölçülü bir lider gibi davranmaya ik-

42 Haimon'u Atinalı yurttaşın sesi olarak yorumlayan bir tartışma için bkz. (Barker, 2009: 19-40).

na edebilecek midir? Onun kamunun beklentilerine ve ortak iyiye kulak vermesini sağlayabilecek midir? Tragedyanın bu bölümünde Kreon'un daha önce koro karşısında savunduğu Periklesçi siyaset anlayışından büsbütün uzaklaştığını görürüz. Eğer ülke topraklarında bir başıbozukluk ve anarşi istenmiyorsa, der Kreon, "kent kimi başa getirdiyse, büyük küçük, haklı haksız her kararında ona itaat" (666-667) etmelidir. Nasıl uysal bir oğul babasının buyrukları karşısında her şeyi feda etmeye hazırsa, yurttaşların lider karşısındaki tutumu da aynı olmalıdır. Bu olağanüstü zamanlarda, ne yaptığının farkında olmayan çılgın bir kadına teslim olmak, şehrin dirlik ve düzenini tehlikeye atmak anlamına gelir. Haimon nişanlısını derhal kalbinden söküp atmalı, sadık bir oğul ve yurttaş olarak babasına sorgusuz sualsiz itaat etmelidir. Ancak böyle bir askerî disiplin ile hareket eden ülkeler zor zamanlarda ayakta kalabilir. Kral, Thebai'nın danışmanlar meclisine kenti yasalarla yöneteceğine dair verdiği sözü çoktan unutmuş gibidir. "Devlet, ona hakim olanın değil midir?" (738)

Her ne kadar korobaşı kralın konuşmasını "bilgece" olarak değerlendirse de, aslında Kreon'un yönetim anlayışı çok ciddi sorunlar içermektedir. Sophokles bu sorunları Kreon-Haimon karşılaşmasında bize gösterecek ve kanımca Aristoteles'e kadar uzanan başka bir siyaset kavrayışının kapısını da aralayacaktır. Sophokles ve Aristoteles'i birbirlerine yaklaştıran bu anlayış, siyaseti pratik aklın (*phronēsis*) çerçevesinden anlamak ister. Aristoteles'in tezi *Nikomakhos'a Etik*'te karşımıza çıkar: "Öyle geliyor ki aklı başında kişinin (*phronimos*) işi, sağlıkla, güçle ilgili olanlar gibi ayrıntılarda değil, bütünüyle iyi yaşama ile ilgili olarak nelerin kendisi için iyi ve yararlı olduğu konusunda yerinde düşünebilmektir" (2014: 1140a 25-28). Kreon'un eylemlerinde ölçüsüzlüğe sürüklenmesinin nedeni de pratik akıl yoksunluğu değil midir? İyi ve kötü lider arasındaki farkları ancak böyle bir etik "düşünüp taşınma" edimi bağlamında layıkıyla kavrayabiliriz.[43] Bu pratik akıl vurgusunu gözden kaçırdığımızda, iyi ve kötü rejimleri birbirinden ayırabilmemiz de mümkün olmayacaktır (Salkever, 2002: 342-374). Aristoteles'in "aklı başında" ve "sağlam karakterli" olarak gördüğü devlet adamları arasında Perikles'i özellikle sayması son derece dikkat çekicidir: Ortak iyiyi düşünebildikleri için, der Aristoteles, "Perikles'in ve onun gibi olan kişilerin aklı başında olduğunu düşünüyoruz. Böyle kişilerin yönetici ve siyaset adamı olması gerektiğine inanıyoruz" (2014: 1140b 7-10).[44]

43 *Thebai Üçlemesi*'ni farklı liderlik anlayışlarının karşılaştırmalı analizi olarak okuyabileceğimiz kanısındayım. Böyle bir okumanın ipuçlarını görebilmek için bkz. (Vernant ve Vidal-Naquet, 2012: 23-48, 281-319, 407-435). Sonuç bölümünde bu tartışmaya kısaca değineceğim.

44 Platon'un Perikles hakkındaki yargısının Aristoteles'inkiyle taban tabana zıt olduğunu *Gorgias*'ta (2013: 518e-519a) görürüz: "Kallikles, Atinalılara her istediklerini vererek onları son derece memnun etmiş adamları övüyorsun. Bu adamların, devleti büyüttuğunu söylüyorlar ama, eski siyasetçilerin eseri olan bu büyümenin, içi cerahat dolu bir çıbandan başka bir şey olmadığını görmüyorlar. Çünkü, bu adamlar, ülkeyi limanlarla, tersanelerle, surlarla, haraç ve daha birçok değersiz şeyle kapladıkları zaman, ölçülü ve doğru olmayı düşünmüyorlardı. Zayıflama belirtileri görüldüğünde, Atinalılar orada bulunup da kendilerine öğüt vermek isteyenleri suçlayacaklar, ama buna karşılık, asıl kötülüklere neden olan Themistokles'i, Kimon'u ve Perikles'i

Sophokles'e göre sağlıklı bir *polis*, Bernard Knox'un vurguladığı gibi, ortak iyinin sürekli müzakereye açılmasıyla vücut bulabilir (1964: 56-61). Oysaki tiranlık halkı (*demos*) tek ve bencil bir iyinin etrafında kenetlemeyi amaçlar. Bu sözde iyi sadece egemen tarafından belirlendiği için, kentin kendisi tiranın bir nevi özel mülküne dönüşür. Burada sözü bir kez daha Aristoteles'e (2014: 1295a17-20) bırakabiliriz: "Hesap vermek zorunda olmayan, hepsi kendisine eşit ya da kendisinden üstün uyruklar üzerinde egemenliğini sürdüren ve yönetimi, onların çıkarlarını değil, kendi çıkarlarını gözeten bir (tek başına) egemene ancak tiran denebilir." Aristoteles'in bu saptaması Kreon'un yönetim anlayışının çarpıcı bir özeti gibidir. Yurttaşlarca belirlenen ve ortak iyinin ifadesi olan yasaların yerini despotik bir rejimin keyfiliği alırken, iktidarın paylaşılması veya alınan kararların müzakere aracılığıyla belirlenmesi tamamen rafa kaldırılmıştır. Her ne kadar Thebai'nin savunulmasında büyük fedakârlıklar göstermiş ve oğullarından birini, Megareus'u, kaybetmiş olsa da, ülkesini olağanüstü hal koşullarında tek başına yönetmek istemesi, onun tiranlık arzusunu açığa vurur. Kreon *polis*'in "yalnızca bir arada yaşamak için değil, soylu eylemlerde bulunabilmek için kurulduğunu" (Aristoteles, 2014: 1281a 1-3) Thebai'deki liderliği sürecinde unutmuş gibidir. İnsanın söz ve edimleri ancak, çoğulluğu dikkate aldığı ve kişinin kendi kişisel çıkarına değil, ortak iyiye hizmet ettiği ölçüde soylu olma vasfını kazanabilir ki böyle bir eylem kavrayışı, demokratik siyasetin vazgeçilmez bir unsurudur. Kamusal alanı askıya almak, yani tartışmayı sonlandırmak tiranlığa geçiş anlamına gelir. Üstelik Kreon sadece insan yapısı yasaları değil, aynı zamanda tanrısal yasaları da hiçe saydığını söylemiştir. Bu bakımdan Aristoteles'in *Retorik*'te (2013: 1373b 10) Antigone'nin eyleminin "doğaya göre doğru bir iş olduğunu" belirtmesi, tiranın yasa tanımazlığının zımni bir eleştirisi olarak okunabilir.

Haimon'un konuşması bütün bu Aristotelesçi vurgulardan izler taşır. Kreon'a verdiği son yanıt ise, doğru bildiğini hiç eğip bükmeden söylemeyi şiar edinen Atinalı bir yurttaşın sınırları ihlal ederek tiranlaşan lidere yöneltebileceği bir demokratik itiraz örneği gibidir:

> İnatla tek bir görüşe saplanma öyle, kendini hep doğru, başkalarını hep hatalı görme. Sadece kendi düşüncelerini doğru bulanlar, kendilerini akıllı, güzel hatip sananlar, içi boş ve kof çıkar yakından tanıyınca. Bir insan, bilge de olsa utanmamalı yeni şeyler öğrenmekten, diretmemeli (705-711).[45]

Haimon, babasının öfkesini dizginleyip hatasını görmesini, Thebai halkının sesine kulak vermesini ister. Ancak Thebaili yurttaşların gözündeki saygınlığı-

öveceklerdir." Sophokles'in Perikles hakkındaki görüşlerini tartışan önemli bir çalışma için ayrıca bkz. (Ehrenberg, 1954: 22-50).

45 Haimon'un Aristotelesçi anlamda bir retoriği tercih etmesi, Kreon'u *civic* tartışma ve müzakere alanına çekmek istemesi ile yakından ilişkilidir. Retoriğin siyasal alandaki rolünü ele alan bir analiz için bkz. (Abizadeh, 2002: 267-296).

nı gittikçe yitiren, tanrısal ve insan yapısı yasalara yüz çeviren Kreon, oğlundan gelen bu son dünyevi ve siyasal uyarıyı da görmezden gelir.

Kreon'un yanından ayrılırken, babasının aklının başında olmadığını ve delirdiğini söyler Haimon. Kreon'un kimseye güvenmediğini ve bütün kentin ona karşı durduğunu iddia etmesi, Aristoteles ve Ksenofon'un tiranın yalnızlığı ve siyasal paranoyası hakkındaki gözlemlerini doğrular niteliktedir. Tiran, "insanların daha aşağılık olanlarından hoşlanır, önünde yerlere kapananları sever; bağımsız ve özgür ruhlu bir kimse ise böyle şeyler yapmaya yanaşmaz" (Aristoteles, 2014: 1314a 5-8).[46] Tanrıların "insanlara nimetlerinin en büyüğü" (683-684)[47] olan akla (*logos*) sırtını dönen Kreon, bütün Thebai'ye savaş açmış gibidir. Öyleyse tiranın ikna edilmesi konusunda Ksenofon'un önerdiği siyasal retorik yöntemi denenmiş ve herhangi bir sonuç alınamamış demektir. Bu noktada Platon'un meşhur, fakat cevaplanması güç sorusunu tekrar etmekten başka ne yapabiliriz: Kalliklesçi bir ruha sahip Kreon'un tiranlığına kim, nasıl engel olabilir? Böylelikle Kallikles problemi olarak adlandırdığım meseleye geri dönmüş oluyoruz.

Teiresias ve Kreon: İknanın yerine Ceza, *Logos*'un karşısında *Mythos*

Kreon'un kâhin Teiresias ile olan konuşması tragedyanın son karşılaşmasıdır. Teiresias, bir çocukla beraber çıkar Kreon'un karşısına; körlüğünü bahane ederek "kılavuza ihtiyaç duyduğunu" söylerken, sanki ironik bir şekilde tiranın içine yuvarlandığı karanlığa işaret etmektedir. Kreon'un "bıçak sırtında" gezindiğini dile getirip doğada şahit olduğu tuhaflıkları sıralar. Bu tekinsiz kıpırdanma, kentte yaşanan gerilimin doğadaki yankısı gibidir; Thebai'de hastalık yayılmaya başlamıştır.[48] Teiresias kente yayılan bu uğursuz karanlığın içinden seslenir Kreon'a: "Sakın aklından çıkarma oğlum, insanlara özgüdür hata yapmak. Aptal ve düşüncesiz denemez insana, bir hatası olduğunda yaptığını düzeltmek ister, inadından vazgeçerse. Şiddettir inadın bedeli, ölüyü rahat bırak, cesetle uğraşma. Yiğitlik midir bir ölüyü tekrar öldürmek? Seni düşünüyor ve doğruyu söylüyorum. Doğru sözü dinleyip ondan yararlanmak akıllılıktır" (1024-1031). Teiresias'ın uyarısı Kreon'a yapılmış tavsiyelerin âdeta kısa bir özetidir: bir sağduyu çağrısı, yazılı olmayan yasaların gözetilmesi, diyalog ve müzakerenin öneminin vurgulanması, sonlu varlıklar olarak hatalarımızdan ders çıkartmamız gerektiğine yönelik bilgece bir uyarı, ölçülü ve basiretli bir liderlik sergilemek için

46 Aristoteles'te tiranlık tartışmasının detaylı bir okuması için ayrıca bkz. (Kraut, 1989: 78-154).

47 Haimon'un açılış konuşmasındaki Sokratik vurguya özel olarak dikkat edilmesi gerektiğini düşünüyorum. Benzer bir yaklaşım için bkz. (Foley, 1996: 49-73).

48 Antik Yunan tragedyalarında doğanın yaşanan adaletsizlikler karşısında harekete geçmesi ve evrensel yasaların sesi olması hakkında bkz. (Latacz, 2006: 190-194; Knox, 1986: 165-182).

gerekli erdemlerin hatırlatılması. Kâhinin sözleri Kreon'u son bir defa ikna etme çabası, onu içine düştüğü yanılgıdan kurtarmak için nihai bir uyarı gibidir.

Gelgelelim Thebai'nın despot kralı için çok geç kalmış ikazlardır bunlar. Kreon artık öyle bir öfke ve kibir sarmalı içinde yaşamaktadır ki, bu öğütleri duyacak bir halde değildir. Hata üstüne hata işlemeye, ölçüsüz kararlar verip tehditler savurmaya devam eder: Şehrin en güvenilir kişilerinden olan kâhini yalancılık ve ihanetle itham eder, memleketinin hastalıklarla boğuşmasını ise zerre kadar ciddiye almaz. Tam manasıyla bir akıl tutulması yaşıyor gibidir. Gözü öylesine kararmıştır ki, Zeus'un gazabından bile çekinmez: "Varsın tanrının tahtı cesetle kirlensin, yine de izin vermem ölünün gömülmesine" (1040-1041).[49] Tiranı ikna etmenin artık mümkün olmadığını anlayan Teiresias, aklın sözü kurduğu *logos*'un alanından *mythos*'a yönelir. Kreon'un çok yakında "kanından birini yitireceğini", onu büyük bir cezanın beklediğini ilan ederek saraydan ayrılır. Bu âna kadar ona yapılan hiçbir uyarıyı duymayan Kreon, daha sağduyulu davranmayı ve "kökleri eskilere dayanan törelere sadık kalmayı" ancak bu kehanetlerle karşılaştığında ve cezalandırılma ihtimali belirdiğinde düşünmeye başlar. Hiç istemediği halde boyun eğer, "zorunluluğun karşısında durmanın anlamsız" olduğunu geç de olsa idrak edince. Benzer bir şekilde Sokrates, *Gorgias*'ta, Kallikles'i *logos*'a dayanan diyalektik bir tartışma içinde ikna edemeyince, konuşmasını öteki dünyada ruhları kokuşmuş insanların nasıl cezalandırılacağına dair bir *mythos*'u anlatarak sonlandırır (Platon, 2013: 523a-527e).

Sophokles ve Platon'un tiran ruhlu kişilerin ikna edilmesinde cezayı makul bir yol olarak önermesini nasıl yorumlayabiliriz? Ne Kreon ne de Kallikles akla dayalı müzakere yoluyla ikna edilebilmiştir. Her ikisinde de karşımıza çıkan iktidar hırsı, sağduyulu ve ölçülü bir şekilde konuşup davranmalarını engeller. Kreon'u durdurabilen, onun bir durup düşünmesini sağlayabilen tek kişinin kâhin Teiresias olması bir tesadüf müdür? Sophokles'in oyununda bu soruya verilen yanıtı koronun sözlerinde duyarız: "Ateş üzerinde yalınayak yürümedikçe gözü açılmaz kiminin. Doğru bir laf etmiş bilgeler: Kötü iyi görünür, tanrının felakete sürüklemek istediklerinin gözünde, ve mahvolmaları yakındır böylelerinin" (619-625). Hiç şüphesiz körlükten sağduyuya uzanan bu kırılma ve dönüşüm (*peripeteia*) anlarına acı ve eziyet eşlik edecektir. Böyle bir farkındalık (*anagnorisis*) ancak sınır tanımayan kibirden kurtulmak ve bu kibrin sebep olduğu bir dizi hatayı (*hamartia*) görmekle mümkün olabilir.[50] "Akılsız başın inattan doğan ölümcül günahları" dediğini işitiriz Kreon'un (1261). Acı çeke-

49 Goldhill (1986: 143-156), *Antigone*'daki asıl kırılma ânının kâhin ve kral arasındaki son karşılaşmada yaşandığını, çünkü Kreon'un burada sadece insanlara değil tanrılara da yüz çevirdiğini belirtir.

50 Aristoteles *Poetika*'da kral Oidipous'un hikâyesini, trajik bir hatanın (*hamartia*) insanı nasıl yıkıma sürükleyebileceğinin başarılı bir örneği olarak okur. Kreon'un hikâyesi yıkıma giden trajik hatanın bir başka örneğini sunar bize. Bu tezi geliştiren aydınlatıcı bir çalışma için bkz. (Ahrensdorf, 2009: 134-150, 168-178).

rek ulaşılan bir bilgeliktir onunki (*pathei mathos*). Fakat yaptığı hataların bedeli kendisi için çok ağır olacaktır. Thebai halkı Antigone'un kaybı için ağlar, Kreon ise hem oğlu Haimon'u hem de eşi Eurydike'yi kaybeder. Geciken adalet trajik bir şekilde tecelli ederken, nihayet tiranın pişmanlığına tanık oluruz: "Lütfen götürün bu yararsız adamı. İstemeden öldürdüm seni oğlum, sonra da seni zavallı kadın. Şimdi kimin yüzüne bakayım, kime dokunayım? Elimi nereye uzatsam kuruyor. Dayanılmaz ağırlıkta bir kader var başımda" (1338-1346). Kreon'un geç kalan itirafı, onun mutlak iktidar saplantısından söz ve ikna ile değil, ancak ceza yoluyla kurtulabildiğinin yalın bir ifadesinden başka ne olabilir? Platon'un tezini destekleyen bir şekilde sona erer Sophokles'in tragedyası.

V. yüzyılın neredeyse tümüne tanıklık etmiş, sanatçı kimliğinin yanı sıra politik yaşamda farklı roller üstlenmiş Sophokles'in ılımlı bir demokrasi taraftarı olduğunu daha önce vurgulamıştım. Tragedyalarında Aristoteles'e de ilham kaynağı olacak doğru siyaset (*orthai politeia*) arayışına hep bağlı kalmış bir ozandır Sophokles. Perikles'in demokratik reformlarını desteklemiş, onun liderliğinde kentin yükselişine katkıda bulunmuştur. Sophokles *polis*'in her zaman güçlü ve öngörülü liderlere ihtiyacı olduğu konusunda ısrarcıdır, fakat tiranlık tehlikesini her daim hatırlatmayı da ihmal etmez. Onun tragedyaları insan doğasına içkin bir arzu olan iktidar hırsının, daha doğrusu iktidarı tek elde tutma isteğinin demokratik siyasetin karşısına nasıl engeller çıkarabileceğini ustalıkla anlatır. Liderlerin gücü *polis*'in kurumları ve kamusal tartışmalarla mutlaka dengelenmeli; *isonomia*'dan, yani yasalara dayalı siyasal eşitlikten asla ödün verilmemelidir. Adil bir *polis*'in "yurttaşların özgür birliğinden oluştuğu" fikri, Aristoteles'in *Politika*'sında da yankılanacaktır (2014: 1277b 8-10). Christian Meier (1993: 78) Sophokles'in "usta bir satranç oyuncusu gibi, gelenek ve siyaset arasındaki hassas salınımı" korumaya çalıştığını vurgular.[51] Kuşkusuz, bir "radikal demokrat" değildir Sophokles, fakat eleştirel bir kamunun Atina demokrasisi için vazgeçilmez olduğunun da farkındadır. Belki de Perikles gibi güçlü liderlerin tiranlaşma ihtimalini gördüğü içindir ki, Kreon ve Oidipus gibi tiranlığa meyleden liderlerin trajik hikâyelerini sahneye taşır.

Antigone'da Kreon ve kâhin Teiresias arasında geçen konuşmayı çağrıştıran bir sahne *Kral Oidipus*'ta da karşımıza çıkar. Thebai kentini hiç kimsenin çözemediği bir bilmeceyi yanıtlayarak kurtaran Oidipus, kendi işlediği bir cinayetin izini sürerken yine aynı kâhin ile konuşacaktır. Rollerin değiştiği bu dünyada bu sefer kral Oidipus tarafından suçlanan Kreon ve Teiresias olacak, ama giderek yalnızlaşan kralın kibirli sözleri izleyicilere bir kez daha tiranların değişmez portresini sunacaktır. Thebai'nın kurtarıcısı Kral Oidipus'un Teiresias'a seslenişine kulak verelim:

51 Kreon'un oyunun kapanışındaki sözleri de bu görüşü doğrular niteliktedir: "Kökleri eskilere dayanan törelere sadık kalmak en doğrusu görünüyor" (1113-1114).

> Güzel şey isteklerine kavuşmak, iktidarı elde tutmak, üstün bilgili olmak! Ama ne kıskançlıklar doğurur ardından. Kendim istemeden bana bu memleketin verdiği iktidar mevkiine, Kreon gibi dürüst, daima vefalı bir dost göz dikmiş; el altından iş görerek, sırf para hırsıyla hareket eden bu hilekâr büyücüyü, sahte peygamberi, gizli oyunlar ustasını bana yollarmış, beni devirmek istiyor. Söyle bakalım şimdi: Ne zaman isabetle kehanette bulundun? O kanatlı canavar, şehrin kapılarını tuttuğu zaman neredeydin? Sorduğu bilmecelere sorulara verilecek, yurttaşlarını kurtaracak cevapları ne diye söylemedin? Onları her önüne gelen çözemezdi tabii; bu iş için ermiş bir kişi olmak gerekirdi! Öyle şeylerden anlamadığını açıkça ispat ettin. Ama ben, Oidipous, gelir gelmez, biraz düşünerek, kuşlara, tanrılara başvurmadan, o canavarın ağzını kapadım. Böyleyken beni iktidardan düşürmeye bakıyor ve Kreon'un yanında bir koltuk kapacağını umuyorsun (Sophokles, 2009: 430-460).

Oidipus'un bu tehditkâr sözleri, René Girard'ın (1979: 78) ustalıkla altını çizdiği gibi, Atinalı yurttaşların aşina oldukları bir "karanlığa" işaret eder. Bu sefer kader ağlarını aklın kibrine yakalanmış bir başka tiran için örmektedir. Benzer bir hataya düşen Kreon ve Oidipus, *polis*'e ve hatta bütün evrene hâkim olunabileceği düşüncesine kapılan *anthr pos tyrannos*'un iki ayrı örneği gibidir.

Sonuç

Antigone Atina demokrasisinin en parlak döneminde sahnelendi. Perikles'in liderliği özgürlüğüne düşkün Atina yurttaşları için bir tehdit olmaktan çok uzaktı ve Atina giderek güçlenen bir *polis* haline gelmişti. Öyleyse Sophokles'in Atina demokrasinin altın çağı diyebileceğimiz bir dönemde, tiranlığı ve iktidarın karanlık doğasını işleyen bir tragedyayı sahneye koymasında tuhaf bir yan yok mu? *Antigone* demokratik Atina'da kimlere seslenmekte; Kreon Atina yurttaşlarını nasıl bir tehlikeye karşı uyarmaktadır? *Antigone* boyunca iletilmek istenen temel mesaj üç ana eksen üzerinden okunabilir.

Antigone'la karşılaşan Atinalı yurttaşların bu çalışmanın tartışması bakımından akılda tutacağı ilk mesele, basiretli ve demokratik liderlerin bile değişen koşullar altında bir tirana dönüşebilme potansiyeli taşıdığı olsa gerek. Kamusal alanın müzakereye ve farklı sınıflardan gelen yurttaşlara açık tutulması, demokratik *polis*'i tiranlık tehlikesinden koruyabilecektir. Oysa Atina'nın sonraki on yıllarda şahit olacağı üzere, bu kırılgan dengenin kaybedilmesiyle hem tiranlık ve despotik oligarşiler kök salacak hem de demokrasiye ilişkin bellek hızla yitirilecektir.

İkinci olarak, *Antigone* insanın doğasındaki karanlık bir boyut olarak tiranlık eğilimini Atinalı yurttaşların gözleri önüne serer. Buradaki meselenin siyaseti aşan ve insan doğasını anlamaya çalışan moral bir boyutu olduğunu da hesaba katmakta fayda var. Atinalı yurttaşlar tiranlığın kök salmaması için siyasal alanda faaliyet göstermelidir şüphesiz. Fakat Sophokles'in –tıpkı Platon gibi– sağduyunun ve siyasal aklın ikna çabalarına kulak vermeyi reddeden bir ti-

ran karşısında ancak ceza ve *mythos*'un kullanılabileceğini ima ettiğini pekâlâ söyleyebiliriz. *Antigone*'un ortaya koyduğu "Kreon problemi" –Platon'un "Kallikles problemi"nin bir izdüşümü olarak– tam da böyle bir tartışmayı gündemimize sokmaktadır.

Son olarak, Sophokles'in Atina kamusunun dikkatine sunduğu sorular tiranlık tehdidiyle sık sık yüzleşmek durumunda kalan biz modernler için de değerini korumaktadır. Belirleyici *Antigone* yorumlarında olduğu gibi, çağdaş siyaset felsefesinde de yankı bulmayan tiranlık sorunu üzerine düşünmek ve bu sorunun evrensel ve tarihsel boyutlarını değerlendirmek daha bütünlüklü bir siyaset felsefesinin kapılarını açmanın bir adımı olabilecektir. Leo Strauss'un (2013: 188-192) modern siyaset felsefesinin 20. yüzyılda yaşanan totaliter rejimleri ıskalamasında "Hegelci iyimserliğin" oynadığı rolün altını kuvvetle çizmesi, kanımca tartışmamızın devamı için önemli bir başlangıç noktası oluşturabilir. Nitekim Kojève ve Lukács'ın sol-Hegelciliğinde de görülebilecek bu zaaf veyahut bir tür "körlük" etkisini hem liberal hem de eleştirel felsefe gelenekleri içerisinde devamlı kılmayı başarabilmiş gözüküyor.[52] Bu bakımdan Atina'nın ozanının tiranlık tehlikesini haber veren sesi, belki de en belirgin yankısını Berlin'in ozanı Bertolt Brecht'te bulmuştur. Brecht'in 1948 yılında sahneye uyarladığı *Antigone Modeli*'nde (2014: 273) tiranın son sözlerinin acımasızlığı bizim hikâyemizin dehşet verici bir parçası olmayı sürdürmektedir: "Bakın, bir giysi var elimde. Oysa sanmıştım ki bir kılıçtır almaya gittiğim. Çok erken öldü oğlum. Bir savaş daha ve yerle bir olacaktı Argos! Ama tüm çaba ve cesaret, bana karşı kullanıldı. Ve şimdi düşüyor Thebai, ve düşmeli benimle ve yem olmalı akbabalara. Budur dileğim."

KAYNAKÇA

Abizadeh, A. (2002) "The Passions of the Wise: *Phronesis*, Rhetoric, and Aristotle's Passionate Practical Deliberation", *The Review of Metaphysics*, 56: 267-296.

Ahrensdorf, P. J. (2009) *Greek Tragedy and Political Philosophy: Rationalism and Religion in Sophocles' Theban Plays*, Cambridge University Press, Cambridge.

Akal, C. A. (2014) *Hukuk ya da Kukla Tiyatrosu: "Edebiyat ve Hukuk" Yazıları*, Dost, Ankara.

Annas, J. (1981) *An Introducton to Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford.

Arendt, H. (1976) *The Origins of Totalitarianism*, Harvest, New York [Türkçesi: *Totalitarizmin Kaynakları-3*, çev. İ. Serin, İletişim, İstanbul, 2014].

Aristoteles (2012) *Poietika*, çev. N. Kalaycı, Pharmakon, Ankara.

Aristoteles (2013) *Retorik*, çev. M. H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Aristoteles (2014) *Nikomakhos'a Etik*, çev. S. Babür, BilgeSu Yayınları, Ankara.

Aristoteles (2014) *Politika*, çev. M. Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Arslan, A. (2014) *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Avineri, S. (2003) *Hegel's Theory of The Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge.

Aysever, R. L. (2012) "Antigone'nin Muhalefeti ya da Muhalefet Etmenin Tarzları Üzerine", *H.Ü. Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 29(2): 13-44.

Badiou, A. (2015) *Platon'un Devleti*, çev. S. Kılıç ve N. Özyıldırım, Metis, İstanbul.

52 Bu noktada sadece Francis Fukuyama (1992) ve Axel Honneth'in (2011) adını anmakla yetinelim.

Balot, R. K. (2006) *Greek Political Thought*, Blackwell Publishing, Malden.

Balot, R. K. (2014) *Courage in the Democratic Polis: Ideology and Critique in Classical Athens*, Oxford University Press, Oxford.

Barker, D. W. M. (2009) *Tragedy and Citizenship: Conflict, Reconciliation, and Democracy from Haemon to* Hegel, SUNY Press, Albany.

Beer, J. (2004) *Sophocles and the Tragedy of Athenian Democracy*, Praeger, Westport, CT.

Billings, J. (2014) *Genealogy of The Tragic: Greek Tragedy and German Philosophy*, Princeton University Press, Princeton.

Brecht, B. (2014) *Sophokles'in Antigone'si, Bütün Oyunları VIII* içinde, çev. A. Cemal, Agora Kitaplığı, İstanbul.

Budelmann, F. (2000) *The Language of Sophocles: Communality, Communication and Involvement*, Cambridge University Press, Cambridge.

Butler, J. (2000) *Antigone's Claim: Kingship Between Life and Death*, Columbia University Press, New York [Türkçesi: *Antigone'nin İddiası*, çev. A. Ergenç, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007].

Butler, J. (2015) *Savaş Tertipleri: Hangi Hayatların Yası Tutulur?*, çev. Ş. Öztürk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Derrida, J. (1986) *Glas*, çev. J. P. Leavey Jr. ve R. Rand, University of Nebraska Press, Lincoln.

Ehrenberg, V. (1954) *Sophocles and Pericles*, Oxford University Press, Oxford.

Ehrenberg, V. (1967) *From Solon to Socrates: Greek History and Civilization during the 6th and 5th centuries B.C.*, Routledge, New York.

Euben, J. P. (1994) *The Tragedy of Political Theory: The Road Not Taken*, Princeton University Press, Princeton.

Euripides (2014) *Yakarıcılar*, çev. Seman Sandalcı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Fletcher, F. (2010) "Sophocles' *Antigone* and the Democratic Voice" Wilmer, S. E. ve Zukasuskaite, W. (der.) *Interrogating Antigone in Postmodern Philosophy and Criticism* içinde, Oxford University Press, Oxford.

Foley, H. P. (1996) "Antigone as Moral Agent", Silk, M. S. (der.) *Tragedy and the Tragic* içinde, Clarendon Press, Oxford, 49-73.

Foucault, M. (2015) *Öznenin Yorumbilgisi: Collège de France Dersleri*, çev. F. Keskin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 25-69.

Fukuyama, F. (1992) *The End of History And The Last Man*, The Free Press, New York.

Gadamer, H.-G. (1986) *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, çev. P. C. Smith, Yale University Press, New Haven.

Gerard, R. (1979) *Violence and The Sacred*, çev. P. Gregory, The John Hopkins University Pres, Baltimore.

Gill, C. (2002) *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy: The Self in Dialogue*, Clarendon Press, Oxford.

Goldhill, S. (1986) *Reading Greek Tragedy*, Cambridge University Press, Cambridge.

Goldhill, S. (2012) *Sophocles and The Language of Tragedy*, Oxford University Press, Oxford.

Goward, B. (1999) *Telling Tragedy: Narrative Technique in Aeschylus, Sophocles and Euripides*, Bristol Classical Press, London.

Grene, D. "Introduction", *Sophocles: Oedipus The King*, The University of Chicago Press, Chicago, 12-17.

Hegel, G. W. F. (1967) *The Philosophy of Right*, çev. T. M. Knox, Oxford University Press, Oxford [Türkçesi: *Tüze Felsefesi*, çev. A. Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2006].

Hegel, G. W. F. (1977) The *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller, Oxford University Press, Oxford [Türkçesi: *Tinin Görüngübilimi*, çev. A. Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2011].

Heidegger, M. (2000) *Introduction to Metaphysics*, çev. G. Fried ve R. Polt, Yale University Press, New Haven [Türkçesi: *Metafiziğe giriş*, çev. M. Keskin, Avesta Yayınları, İstanbul, 2014].

Homeros (2008) *Ilyada*, çev. A. Erhat ve A. Kadir, Can Yayınları, İstanbul.

Honig, B. (2013) *Antigone, Interrupted*, Cambridge University Press, Cambridge.

Honneth, A. (2011) *Das Recht Der Freiheit: Grundriss einer demokratischenn Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin.

Hyppolite, J. (2010) *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, çev. D. B. Kılınç, DoğuBatı, Ankara.

Kalaycı, N. (2014-15) "Klasik Tragedyalarda Koronun Sesi: Adalet", *Doğu Batı*, 71: 257-274.

Knox, B. (1964) *The Heroic Temper: Studies in Sophoclean Tragedy*, University of California Press, Berkeley.

Knox, B. (1986) *Word and Action: Essays on the Ancient Theater*, The John Hopkins University Press, Baltimore.

Kraut, R. (1989) *Aristotle on The Human Good*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Lacan, J. (1992) *The Ethics of Psychoanalysis: The Seminar of Jacques Lacan, Book VII*, çev. D. Porter, Routledge, New York.

Latacz, J. (2006) *Antik Yunan Tragedyaları*, çev. Y. Onay, Mitos-Boyut Yayınları, İstanbul.

Markell, P. (2003) *Bound by Recognition*, Princeton University Press, Princeton.

McGlew, J. F. (1993) *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*, Cornell University Press, Ithaca, New York.

Meier, C. (1990) *The Greek Discovery of Politics*, çev. D. McLintock, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Meier, C. (1993) *Athens: A Portrait of the City in Its Golden Age*, Metropolitan, New York.

Meinel, F. (2015) *Pollution and Crisis in Greek Tragedy*, Cambridge University Press, Cambridge.

Newell, W. (2000) *Ruling Passion: The Erotics of Statecraft in Platonic Political* Philosohy, Rowman and Littlefield, Lanham, MD.

Newell, W. (2009) *The Soul of A Leader: Character, Conviction, and Ten Lessons in Political Greatness*, Harper Collins Publishers, New York.

Newell, W. R. (2013) *Tyranny: A New Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge.

Nussbaum, M. (1986) *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.

Nussbaum, M. (2013) *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*, The Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Oudemans T. H. C. ve Lardinois, A. P. M. H. (1987) *Tragic Ambiguity: Anthropology, Philosophy and Sophocles' Antigone*, E.J. Brill, Leiden.

Platon (2010) *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Platon (2012) *Yasalar*, çev. C. Şentura ve S. Babür, Kabalcı, İstanbul.

Platon (2013) *Gorgias*, çev. M. Rifat ve S. Rifat, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Raaflaub, K. A. (2012) "Sophocles and Political Thought" Markantonatos, A. (der.) *Brill's Companion To Sophocles* içinde, Brill, Leiden, 471-488.

Robert, W. (2010) "Antigone's Nature", *Hypatia*, 25(2): 412-436.

Ryan, A. (2012) "Liberalism in America", *The Making of Modern Liberalism* içinde, Princeton University Press, Princeton, 429-472.

Safranski, R (2003) *Nietzsche: A Philosophical Biography*, çev. S. Frisch, W.W. Norton & Company, New York.

Salkever, S. (2002) "The Deliberative Model of Democracy and Aristotle's Ethics of Natural Questions" Tessitore, A. (der.) *Aristotle and Modern Politics: The Persistence of Political Philosophy* içinde, University of Notre Dame Press, South Bend, IN., 342-374.

Saxonhouse, A. W. (1992) *Fear of Diversity: The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought*, The University of Chicago Press, Chicago.

Saxonhouse, A. W. (2009) "Freedom, Tyranny, and the Political Man: Plato's *Republic* and *Gorgias*, A Study in Contrasts" Balot, R. K. (der.) *A Companion to Greek and Roman Political Thought* içinde, Blackwell Publishing, Oxford, 353-366.

Segal, C. (1966) "Sophocles' Praise of Man and the Conflicts of the *Antigone*" Woodward, T. (der.) *Sophocles: A Collection of Critical Essays* içinde, Prentice-Hall, New Jersey, 62-85.

Segal, C. (1995) *Sophocles' Tragic World: Divinity, Nature, Society*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Sezer, D. (2015) "Medea's Wounds: Euripides on Justice and Compassion", *History of Political Thought*, 36(2): 209-233.

Sofokles. (2011) *Antigone*, çev. A. Selen, Mitos-Boyut, İstanbul.

Sophocles. (2003) *Antigone*, çev. D. Franklin ve J. Harrison, Cambridge University Press, Cambridge.

Sophokles. (2009) *Kral Oidipous*, çev. B. Tuncel, Mitos-Boyut, İstanbul.

Sophokles. (2014) *Antigone*, çev. A. Çokona, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Sophokles. (2016) *Oidipus Kolonos'ta*, çev. A. Çokona, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Sourvinou-Inwood, C. (1989) "Assumptions and the Creation of Meaning: Reading Sophocles' *Antigone*", *The Journal of Hellenic Studies*, 109: 134-148.

Strauss, L. (1989) "The Problem of Socrates: Five Lectures" Pangle, T. (der.) *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss* içinde, The University of Chicago Press, Chicago, 103-183.

Strauss, L. (2013) *On Tyranny*, The University of Chicago Press, Chicago.

Tarnopolsky, C. (2010) *Prudes, Perverts and Tyrants: Plato's Gorgias and The Politics of* Shame, Princeton University Press, Princeton.

Tekin, S. (2015) "Adalet, pratik akıl, eylem: Bir Antigone okuması", *Toplum ve Bilim*, 133: 5-31.

Thompson, N. (2001) *The Ship of State: Statecraft and Politics from Ancient Greece to Democratic America*, Yale University Press, New Haven.

Thucydides. (1972) *History of The Peloponnesian War*, çev. R. Warner, Penguin Books, New York.

Vernant, J.-P ve Vidal-Naquet, P. (2012) *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*, çev. S. Tamgüç ve R. F. Çam, Kabalcı, İstanbul.

Vickers, M. (2014) *Sophocles and Alcibiades: Athenian Politics in Ancient Greek Literature*, Routledge: London.

Villa, D. (1999) "The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss, and Socrates", *Politics, Philosophy, Terror: Essays On The Thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press, Princeton, 155-179.

Whitman, C. H. (1951) *Sophocles: A Study of Heroic Humanism*, Harvard University Press, Cambridge, M.A.

Winnington-Ingram, R. P. (1980) *Sophocles: An Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge.

Wohl, V. (2009) "Sexual Difference and The Aporia of Justice in Sophocles' *Antigone*" McCoskey, D. E. ve Zakin, E (der.) *Bound by the City: Greek Tragedy and The Formation of the Polis* içinde, Sunny Press, New York, 119-148.

Xenophon. (2006) *Hiero the Tyrant and Other Treatises*, çev. R. H. Waterfield, Penguin Books, New York.

Zizek, S. (2002) *Enjoy Your Symptom!*, Routledge Classics, London.

Zizek, S. (2016) *Antigone'nin Üç Yaşamı*, çev. E. Ünal, Encore, İstanbul.

Zuckert, C. H. (2005) "Why Talk About Tyranny Today" Koivukoski, T ve Edward, D. (der.) *Confronting Tyranny: Ancient Lessons For Global Politics* içinde, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 1-7.

Zuckert, C. H. (2012) *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues*, University of Chicago Press, Chicago.

Tanpınar

Murat Belge

Özet: Bu makale Ahmet Hamdi Tanpınar'ın başta edebiyat olmak üzere, genel anlamda sanat ile kurduğu ilişkiyi tartışacak. Tanpınar sanatı bir "yaşantı alanı" olarak görse de sanat eserlerini anlamak için öncelikle belirli bir bilgi düzeyine erişmek gerektiğini düşünüyordu. Tanpınar'ın bilme çabası aynı zamanda beraberinde yüksek bir estetik beğeni düzeyi gerektirir. Onu Türkiye'deki genelgeçer "tarihçilikten" ayıran çizgi de tam olarak Tanpınar'ın estetiği kavrayış biçiminden beslenir. Bütün bunları göz önünde bulundurduğumuzda, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'nin neden hem edebiyat hem de tarih alanında önemli bir eser olduğunu görebiliyoruz.

Anahtar Sözcükler: Ahmet Hamdi Tanpınar, "yaşantı alanı", estetik, edebiyat tarihi, sanat, gelenek.

Ahmet Hamdi Tanpınar "güzel sanatlar" teriminin içini dolduran yaratıcılık alanlarının hepsiyle alışverişi olan bir yazar ve bir "kültür adamı"ydı. Sanatın herhangi bir dalıyla ilgilenmek onun için bir "görev" değil, bir "zevk"ti. Sanatın bütün dallarıyla ilgili olmasına rağmen, "edebiyat"la ilişkisi özeldi. Zaten kendisi iyi bir "şair", belki daha da iyi bir "romancı"ydı. Ama hiçbir şiir, hiçbir roman yazmamış olsa da, edebiyatla arasında özel bir ilişki vardı.

Başta edebiyat, bütün bu sanatlar, Tanpınar'ın karşısına yalnız "duymak" ve "zevk almak" fiilleriyle tanımlanacak "yaşantı alanları" olarak çıkmıyordu. Tanpınar aynı zamanda onları "anlamak", anlamak için de "bilmek" gereğini duyuyordu. "Anlamak" derken, sözgelişi Baudelaire'den şiir okuyup onu anlamak, tadını çıkarmakla sınırlı bir şey söylemek istemiyorum. Tanpınar, "anlamak"tan, okuduğu o şiirde Villon'dan ne olduğunu, Rousard'dan ne olmadığını da bilmeyi ve anlamayı *anlıyordu*. Bir başka söyleyişle bütün sanatları kendi tarihî gelişmeleri içinde (ve birbirleriyle ilişkileriyle) kavrama çabasındaydı.

Bu tabii "tarih" boyutunu öne çıkaran bir entelektüel yöneliş. Bu bakımdan

Tanpınar'ın, terimin kısa, yalın tanımıyla "historisist" olduğunu söyleyebiliriz: Yani, her şeyin kendi tarihî gelişmesi çerçevesinde kavranmasının zorunlu olduğuna inanıyordu.

Ama aynı zamanda, ilk paragrafta söylemeye çalıştığım gibi, bir "estetisist"ti Tanpınar. Seçme bir "kültür tarihçisi" olarak, tarihe bakışında her zaman bir "estetik boyut" oldu. Türkiye'nin Batılılaşma yolunda, tarihinin değişik evrelerinde aldığı tedbirleri ve ortaya koyduğu ürünleri sıralar ve ister istemez bir değer skalasına göre yerleştirirken, verdiği "tarihî" yargıda her zaman, ona göre daha "kamufle" kalsa da, bir "estetik yargı" etkili olmuştur.

Dolayısıyla Tanpınar'ın historisizmi, Türkiye'de "tarihçilik"ten anlaşılan şeyden çok farklıdır. Tanıdığımız "Türk tarihçisi"ne göre Bursa'yı Orhan Gazi 1326'da fethetmiştir; Tanpınar'ın bu "bilgi"ye bir itirazı yoktur ama onun anladığı anlamda fetih Ulucami'nin ya da Muradiye'nin, hanların ya da Yeşil Cami'nin yapıldığı tarihte gerçekleşmiştir. Ona göre bir toplumun "medenî" olup olmadığı da ortaya koyduğu "estetik zevk"in niteliğinden anlaşılır. Bu çerçevede Tanpınar, "Batılılaşma"nın gereğini tartışmamakla birlikte, bunun Türkiye Cumhuriyeti'nde "yapılma biçimi"nden hoşnut değildi. Olmadığını, daha çok romanlarında, özellikle de *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'nde, seferber ettiği ince mizahıyla belli etmiştir. Kültür ve edebiyat üstüne çeşitli yazılarında da bu tavrı açıkça görülür.

Edebiyat tarihleri

"Ulus kurma" (*nation-building*) sürecinde "edebiyat tarihi"nin özel bir önemi vardır. Tarihçiliğin her alanı, bu adın düşündürdüğünden çok daha fazla, "bugün"le ve "yarın"la ilgilidir. Geçmişte olanlara bugün kendimize uygun bulduğumuz değerler perspektifinden bakarız; bugün "uygun" bulduklarımız ise kurmak istediğimiz "yarın"ın ögeleridir. Bunlar, "tarih" dediğimiz o geçmiş olgular yığını içinde, elimizdeki feneri ve pertavsızı nereye tutacağımızı belirler. Neyin "bizim tarihimiz" olduğunu bu değerler çerçevesinde *seçeriz*.

Bu doğal olarak her zaman işlemekte olan bir mekanizmadır ama burada "her zaman"dan çok özel bir zamandan söz ediyoruz. Olduğu şey olarak kalmaktan vazgeçmiş, olmadığı bir şeyi olmaya çalışan bir toplumdan (ya da hiç değilse bu misyonu benimsemiş bir "seçkin azınlık"tan) söz ediyoruz. Bu, elbette, ciddi bir seçme-ayıklama işlemi gerektirecektir. Sanat ve edebiyat bir ulusun var olan ve gelişmesi beklenen dehasının muhafaza edildiği bir sandık, bir "mahfaza" gibidir. En azından, Herder'den bu yana ya da Arnim ile Brentano'nun Alman halk şiirleri antolojisinden beri böyle görmeye alışmışız. Bu toplumsal dönüşüm sürecinde, "tarih" dediğimiz o yığından neleri yanımıza alacağız? Belki daha da önemlisi, neleri almayacağız?

Yeni rejimde bu gibi sorunları gözeterek bu çetin işi üstlenenler arasında donanımının zenginliğiyle göze çarpan biri Fuat Köprülü'ydü. Köprülü Atatürk'ün

gösterdiği hedefi uzun boylu tartışmadan kabul etti. Bu, özellikle "edebiyat tarihi" çerçevesinde, "Türk" vurgulu bir "gelenek" kurmak anlamına geliyordu. Önemli bir "tarihçi" olan Köprülü (ehliyeti uluslararası bağlamda kabul edilmiştir) ilkin 1926'da basılan, ama 1920'den beri üzerinde çalıştığı *Türk Edebiyatı Tarihi*'nde Osmanlı edebiyatına hiç girmez. Bu tavır, 1930'da yayımlanacak *Türk Tarihinin Anahatları*'nı haber verir gibidir. Osmanlı edebiyatına daha sonraki yıllarda el attı ama daha çok Nasreddin Hoca ya da Azeri edebiyatı ya da "Saz Şairleri" gibi, Cumhuriyet rejiminin "Türk kökenler" arayışına giren alanlara yöneldi.

Agâh Sırrı Levend "Türk" edebiyatını "Osmanlı"dan arındırma misyonunu Köprülü'den daha militanca bir şevkle üstlenmiş bir edebiyat tarihçisidir. Onun yazdığı *Türk Edebiyatı Tarihi* 1973'te basıldı. *Divan Edebiyatı* 600 sayfayı geçen kocaman bir kitaptır ama daha birinci sayfasında bizim bugünkü hayatımızda bu edebiyatı bilmemizin çok da gerekli olmadığını söyler.

İsmail Habib Sevük ya da İsmail Hikmet Ertaylan, bazı farklı siyasi yönelişler gösterseler de Cumhuriyet'in erken yıllarında konmuş esaslardan önemli bir sapma göstermeden çalışmış edebiyat tarihçileridir. Onların çalışmaları öğrenciye ulaştırılma amacını da taşır. Böyle böyle, Cumhuriyet'in "kanon"u biçimlenmiştir.

Tanpınar'ın edebiyat tarihçiliği

Tanpınar'ın *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* 1942'de yayımlandı. Bu da hacimli bir kitaptı ama Tanpınar kendini 19. yüzyılla sınırlamıştı. 19. yüzyıl, hâlâ bitmemiş olan Batılılaşma serüveninin –taze olduğu için– muhtemelen "kritik" ve aynı zamanda en acılı dönemiydi. Aynı zamanda, sonraki çabaları da belirli ölçülerde biçimlendirecek temellerin atıldığı dönemdi. Bu bakımdan bu sınırlamaya niçin gerek duyduğu konusunda bir yorum getirebiliriz.

Öte yandan, Cumhuriyet döneminin, onu dünya görüşüne de, mizacına da uygun düşmeyen uygulamaları hakkında suskun kalmayı tercih etmiş olup olmayacağı da insanın aklını zorlayan bir soru. Bu da, "pratik" nedenlerle oldukça geçerli bir "sınırlama" gerekçesi olabilir.

Bir de Tanpınar'ın tarihi, olabilecek en geniş çerçeve içinde kavrama tutkusunu düşünmemiz gerekiyor. Lucien Febvre ile Marc Bloch *Annales* dergisini çıkarmaya 1929'da başlamışlardı. Ahmet Hamdi'nin bu dergiyi izleyip izlemediği hakkında bir bilgim yok. Onun yaşıtı sayılacak Braudel de 1942'de henüz en önemli eserlerini yayımlamamıştı. Onun için bu tarihi toparlamak ve yazmak için uyguladığı yöntemin büyük ölçüde kendi oluşturduğu bir yöntem olduğunu düşünebiliriz. Ama Türkiye'den, Tanpınar'ın yaşıtı Ömer Lütfi Barkan ve sonraki kuşaktan Halil Inalcık *Annales*'den açıkça etkilendiklerine göre, Tanpınar'ın da bu anlayıştan haberdar olduğunu varsayabiliriz belki.

Şu var ki, Tanpınar, bu kitabını siyaset alanından türeyen herhangi bir teoriyi, tezi desteklemek, kanıtlamak gibi bir amaçla yazmamıştır. Yukarıda değindi-

ğim iki tavır, yani "historisizm" ve "estetisizm", bu çalışmanın matrislerini meydana getirir.

Tanpınar, edebiyat tarihinin olgularını genel "medeniyet değişimi" hareketinin sorunları ve çözümleri bağlamında, yani oldukça geniş bir çerçevede inceler. Bu geniş çerçevede *Takvim-i Vekayi* gibi bir gazetenin (aslında "resmî gazete", yani "edebî" bir yayın değil) dili etkilemesi gibi konuları, sefaretnameler, tarih kitapları, layihalar, anılar gibi, doğrudan edebî olmayan yazı türlerini görürüz. Bu arada, Katolik günah çıkarma geleneğinin bireyin kendi iç dünyasıyla tanışıp hesaplaşmasına imkân verdiği, böyle bir geleneğin İslâm'da yeri olmamasının "sorumlu birey"in oluşmasına kötü etkide bulunduğu gibi ilginç karşılaştırmalar da okuruz. "Yeniliğin üç büyük muharriri" diye nitelediği Ahmed Cevdet Paşa'yı ve Şinasi'yi ziyaret ettikten sonra daha siyasi konulara geliriz. Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin Abdülaziz döneminde kurulmasını gördüğümüz sırada Ali Suavi'ye de bakarız. Bu, bayağı geniş bir "tarihî perspektif" sunar.

Ziya Paşa'ya vardığımızda kitabın neredeyse yarısına gelmişizdir. Ahmet Hamdi çok sayıda yazarla uğraşmak istemez gibidir. "Yeni Edebiyat"ın birinci kuşağından Ziya Paşa, Namık Kemal ve Ahmed Midhat'la yetinir. Şemseddin Sami, Samipaşazade Sezai veya Nabizade Nâzım'la çok fazla ilgilenmez (ama bu yazarlara kısa kısa değinirken yargıları gene son derece yerindedir). İkinci kuşağa gelince aynı şekilde "seçici" davranır. Recaizade Ekrem'le Abdülhak Hamid'e geniş yer ayırır; Muallim Naci'ye sanki kayınpederinin hatırı kalmasın diye on beş sayfa verir (ama Naci'nin erdemlerini görmezlikten gelmez).

Bu kitabın yeri

Ayrı bölümler vererek incelediği yazarların listesi kısa olsa da, Ahmet Hamdi'nin bu kitabını okuyup bitirdiğimizde 19. yüzyıl Osmanlı toplumu ve edebiyatı hakkında hem yükle bilgi edinmiş hem de çeşitli sorunları verimli bir biçimde tartışmış, birçok aydınlatıcı fikirle karşılaşmış oluruz (asıl konusuna girmeden önce buraya nerelerden gelindiği konusundan başladığı için, yenilik öncesi Osmanlı edebiyatı ve tabii divan edebiyatı hakkında da çok önemli tespitler yapmışızdır).

Tanpınar, yukarıda söylediğim gibi, Batılılaşmaya, Türkiye'nin kendine bu yolu seçmiş olmasına muhalif değil, taraftardır. Ne var ki, bundan yana olan çeşitli "düşünür"lerimiz bu değişimden önceki kültürü ve değerleri toptan kötüleme gereğini duymuşlardır. Ahmet Hamdi'nin böyle bir tavrı yoktur. Yenileşme öncesi Osmanlı dünyasının ve kültürünün "kusur" olarak gördüğü özelliklerini gösterir ama topyekûn bir "karalama" çabasına girmez. Artık Beethoven ya da Chopin dinleyeceğimiz için Itri'nin niteliksiz bir musiki ürettiğine inanmak zorunda değiliz.

Ayrıca, "yenileşme"ye katılmayı da "estetik bir erdem" olarak görmez. Olay üstüne kalem oynatmış birçok yazarda bu tavrı gözlemleriz. Recaizade Batı'dan

yanadır, demek iyi adam ve aynı zamanda iyi yazardır; Muallim Naci gidişi eleştirmiştir, şu halde kötü yazardır... Ahmet Hamdi'de böyle bir şematizm görmeyiz. "Falanca edebimiz Batılı anlayışa uygun şiirler –romanlar, oyunlar, her neyse– yazdı. Tamam, yazdı da, bunların şiir olarak değeri neydi?"

"Değer" derken de, Tanpınar, "bon pour l'orient" diplomalar dağıtmaz. Eksik kalanı görür, niçin eksik kaldığını anlar ama bunu bir yazara hak ettiğinden fazlasını vermenin gerekçesi yapmaz. Böylece, "tarih"i ve "estetik"i, yani "historisizm" ile "estetisizm"i hiç şaşmayan bir denge içinde götürür. İdeolojik peşin yargıların yazdığı edebiyat tarihini değil yönlendirmek, etkilemesine bile izin vermez. Bir tarihçinin sahip olması gereken nesnelliği hiçbir zaman elden bırakmaz. Aynı zamanda bir "zevksizlik detektörü"dür Tanpınar. Bu konuda, hani birtakım yerlere koyulan, sigara dumanını tespit eden aletler ya da benzerleri gibi duyarlıdır. Zevksizlik belirdiği anda Tanpınar'ın alarmları çalmaya başlar.

"Zevk" dediğimiz yeti de, son analizde "tarihî" – her şey gibi. Dolayısıyla benim bu yargıma "Hangi zevk?" diye itiraz edenler bulunabilir. Bunun cevabı bence "kültürel genişlik"; böyle bir genişlik içinde elde edilmiş "zevk ölçütleri". Tanpınar üstüne yazarken, hemen hemen her zaman, ondaki bu genişliğe değinmişimdir. Örneğin, "Beethoven'dan zevk alırdı, çünkü Itri'den de zevk alırdı; ve Itri'den zevk alırdı, çünkü Beethoven'dan da zevk alırdı" anlamına gelecek şeyler söylemişimdir. Şimdi burada bu değerlendirmemi genişletebilirim. Bir "raga"dan ya da And Dağları'nın flütlerinden de zevk almasını bilirdi. Afrika maskının ya da Kızılderili toteminin estetiğini de çözerdi.

"Gelenek ve bireysel yetenek"

"Mask" ya da "totem" gibi bu son verdiğim örnekler sanatla zenaatın kesiştiği noktadan alınma. Bir gelenek, yıllar, belki yüzyıllar içinde biçimlenir. "Mask" gibi bir nesneyi ele aldığımızda, onun "sanatsal değer"ini ancak fiziksel ayrıntılarında bulabilirsiniz. "Burasını iyi yontamamış," diyebilirsiniz, örneğin. Ama gelenek, insan ağzının böyle, uçlardan aşağıya kıvrılmış olarak yapılması şeklinde tecelli etmişse, "Niye ağzı aşağıya doğru?" diye eleştiremezsiniz. Öte yandan, geleneğin *kendisini* eleştirebilirsiniz.

Örneğin Tanpınar divan şiirindeki eşcinsel aşkından (buna "yunanî aşk" demesi de ilginçtir) hoşlanmaz. "Bizi bugün o kadar şaşırtan, zevkimizi hırpalayan, bazen o çok kaba sensüelite ve sansüalizm..." gibi sözlerle *geleneğe*, hayatının önemli bir kısmını "kadınsız" geçiren topluma ve kültürüne eleştirisini dile getirir. Ama bunu, sözgelişi bir İsmet Zeki Eyüboğlu ölçüsüne vardırmaz. Eyüboğlu, *Divan Şiirinde Sapık Sevgi* adlı kitabında "on altıncı yüzyıl ozanlarından Ali'nin" eşcinsellik içeren gazelini alıntıladıktan sonra, "Gerçek bir inceleyici, araştırıcı gözü ile Divan şiirine bakınca bu beyitlerin arkasında neler gizlendiği daha kolay görülür," der ve buradan şu yargıya varır: "Divan şiiri, bu niteli-

ği bu yapısı ile bir ulusun klâsik sanat yaratmaları arasında yer alamaz" (Eyüboğlu, 1968: 11).

Bu anlayışa göre *Symposium*'u (*Şölen*) yazan Platon, Sokrates ve arkadaşları "bir ulusun" felsefe tarihinde yer alamaz; *Maurice*'i yazan Forster'ın bir "modern klasik" olduğu söylenemez. Belki bir adım sonra *Satyricon*'u yasaklamak gerekir vb.

Tanpınar "yunanî aşk" diyerek hoşlanmadığı bu pratiği başka kültürlere yamamak gibi bir çareye başvursa da, bu şairlere "klasik" olma kapısını kapatma gibi "tedbirler" almaz.

"Gelenek" dediğimiz şey şüphesiz çok genel. Osmanlı edebiyat geleneği de cinsel konularda alınan tavırlardan ibaret değil. Tanpınar'ın (ve aslında hepimizin) ele aldığı dönem, aynı zamanda bir "dönüm" noktasıdır. Çünkü T.S. Eliot'ın ünlü makalesinin başlığıyla, gelenekten bireysel yeteneğe geçiş aşaması söz konusudur. Edebî bir ürün meydana getirmek için yürürlüğe koymamız gereken en önemli şeyin "gelenek" olduğu bir kerteden "bireysel yetenek" olduğu bir kerteye geçiyoruz. Bu yeterince keskin bir dönemeç; ama durum tam Eliot'ın düşündüğü gibi de değil. Çünkü Eliot ta başından, kesintisiz bir gelenek düşünüyor: Kendisi 20. yüzyılda, 17. yüzyıl şairlerinin geliştirdiği bir yöntemi kullanarak, gelenekle kendi bireysel yeteneğini buluşturuyor. Oysa bizim bu sorunu algılama ve kavrama biçimimizde böyle bir "buluşma" yok. Tam tersi söz konusu: Buluşma olmayacak. Gelenek, burada, giyilemeyecek kadar eskimiş ve hırpanileşmiş bir giysi muamelesi görüyor.

Tanpınar'ın üzerinde gezindiği arazi böyle bir arazi. Tabii böyle bir ortamda, "yeni" olarak yapılan her şey "yeni bir gelenek" yaratma isteğini taşır. Sözgelişi, Namık Kemal'in "Vatan Kasidesi" ile kurmaya çalıştığı gelenek, yıkmaya çalıştığından daha iyi, daha sanatsal bir gelenek midir? Onun yerini alması bu toplumda edebiyat açısından daha olumlu sonuç verir mi? Ayrıca, "Ben gelenekten koptum," diyen kişi, sahiden kopmuş olabilir mi? Sahiden kopulabilir mi? Gözden kaçmış bir yığın bağ hâlâ yerli yerinde durmaz mı?

Güzel sanatlarda, "gelenek"ten alacağı olmayan bir "bireysel yetenek" olabilir mi? "Bireysel yetenek" dediğimiz o soyut şeyin oluşmasında "gelenek" ne kadar rol oynamamıştır?

Böyle uzatarak gidebiliriz. Tanpınar, bu "başlıklar"la olmasa da, bu sorunları ele alıyor ve bu sorulara estetik içinden hasat edilmiş aklı başında cevaplar veriyor. Tanpınar sayesinde "19. Asır Türk Edebiyatı" iyi incelenmiş, iyi değerlendirilmiş bir alan. Bütün bu "değişim misyonu"nun "başarıya ulaşıldı" mesajını veren bir alanı.

KAYNAKÇA

Eyüboğlu, İ. Z. (1968) *Divan Şiirinde Sapık Sevgi*, Okat Yayınları, İstanbul.

"Kafkaesk bir siyasal düşünce": Giorgio Agamben düşüncesinde Kafka'nın izini sürmek

*H. Bahadır Türk**

Özet: Edebiyat ve siyaset felsefesi arasındaki ilişki hem kapsamlı hem de son derece öğretici bir ilişkidir. Edebiyatın, siyaset felsefesi içindeki temel konuların ve anahtar temaların incelenmesi açısından verimli bir alan olduğu iddia edilebilir. Söz konu çalışma Giorgio Agamben'in siyasal düşüncesinde Franz Kafka'nın izlerini sürmeye çalışacaktır. Bu doğrultuda Kafka'nın Agamben'in siyasal düşüncesini biçimlendiren dispositiflerden biri olduğu ve Agamben düşüncesinde Kafka'nın izlerinin en iyi biçimde bir egemenlik ve yasa problemi üzerinden anlaşılabileceği savunulmaktadır.

Anahtar sözcükler: Franz Kafka, Giorgio Agamben, Egemenlik, Yasa, Belirsizlik.

Geçenlerde rüyamda yine sizi gördüm, uzun bir rüyaydı, ama hemen hemen hiçbir şey kalmadı aklımda. Viyana'daydım, o kısımları hiç hatırlamıyorum, sonra Prag'a gittim ve adresinizi unuttum, sadece sokağı değil, şehri de, her şeyi, yalnızca Schreiber adını bir şekilde anımsadım, ama bunun da ne işime yarayacağını bilmiyordum. Yani sizi tamamen kaybetmiştim. Ümitsizlik içinde birtakım pek kurnazca denemelere giriştim ama, neden bilmem, bunlar gerçekleşmedi ve içlerinden sadece birini hatırlıyorum. Bir zarfın üzerine "M. Jesenska" yazdım, altına da "Bu mektubun yerine ulaştırılmasını rica ediyorum, aksi takdirde maliye çok büyük zarara uğrar." Bu tehditle, devletin bütün araçlarını sizin bulunmanız için harekete geçirmeyi umuyordum. Kurnazca, değil mi? Bunun sizi benden soğutmasına izin vermeyin. Sadece rüyalarda bu kadar tekinsizim.

– Franz Kafka (2016: 66), 11 Haziran 1920.

Giriş

Ricardo Piglia'nın (1999: 184, 188-189) *Suni Teneffüs* romanında Kafka'nın 24 Kasım 1909'da arkadaşı Rainer Jauss'a yazdığı bir mektuptan satırlara yer verilir. Mektupta Kafka, Arcos Cafe'de rastladığı birinden bahseder. "Almancayı tu-

(*) Doç. Dr. Çankaya Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

haf bir aksanla konuşan, gerçi anlattığı hikâyeler daha da tuhaf olan" ve "ressam olduğunu iddia eden" biridir bu. Adı Adolf'tur. Kitabın kahramanlarından biri olan Tardewski, bu tanışıklığa da işaret ederek Kafka'nın *Dava*'sı özelinde şunu söyler: "Kafka, kurmacasında, Hitler'in kendinden de önce, Hitler'in ona yapacağını anlattığı şeyleri kavrar. (...) Hitler'in kendisi bile eminim, 1909'da bütün bunların mümkün olduğunu düşünmedi. Ama Kafka düşündü." Kafka ve Hitler'in bir kafede karşılaşıp sohbet etmesi fikri, Piglia'nın romanının neşeli oyunlarından biridir kuşkusuz. Ancak gerçekleşmemiş bu buluşma, çalışmalarında hem Kafka'nın metinlerine hem de Hitler'in mirasına bakan bir İtalyan düşünürde, Agamben'de yankısını bulmuş gibidir. Bu çalışmanın amacı; Giorgio Agamben (1942-) düşüncesinde Franz Kafka'nın (1883-1924) izini yasa ve hukuk nosyonları üzerinden sürmektir. Bu yapılırken, Agamben için Kafka'nın neden önemli olduğu ve Agamben'in metinlerdeki haliyle Kafka'nın temel işlevlerinin ne olduğu sorularına cevap aranacaktır. Bu doğrultuda çalışma iki ana bölüme ayrılmıştır. İlk bölümde kısaca Agamben'in siyasal düşüncesinin genel bir özeti ve bu düşüncenin yaslandığı kimi kavramların kaba bir tasvirine yer verilecek, ikinci bölümde ise Kafka-Agamben bağlantısı yasa ve hukukun iç içeliği üzerinden incelenmeye çalışılacaktır.

Giorgio Agamben: Belirsizlik, sınır, eşik

Nabokov (2015: 350) Kafka'nın *Değişim*'i üzerine verdiği derste onu şöyle tanıtır: "1883'te doğan Franz Kafka, Çekoslovakya'nın Prag kentinde yerleşmiş, anadili Almanca olan bir Yahudi ailesinden gelmedir. Çağımız Alman yazarlarının en büyüğüdür. Onun yanında Rilke gibi şairlerle Thomas Mann gibi yazarlar cüce ya da alçıdan aziz heykelleri gibi kalırlar." Arendt'in (1994: 119) "modern Yahudi tarihinin unutmaya eğilimli olduğu" bir eğilim olarak "bilinçli parya"lar arasında ismini zikrettiği, Blanchot'nun (1989: 63) "arkadaşları için bile anlaşılması güç, son derece içine kapalı" bir figür olarak gördüğü, Canetti'nin (2008: 97) "yazarlar içinde güç konusunda en uzman kişi" olarak nitelendirdiği Kafka hiç kuşkusuz modern edebiyatın en büyük isimlerinden biridir. Hakkındaki sayısız yorum ve incelemenin çoktan ortaya koyduğu üzere, Kafka'nın metinlerini farklı perspektifler üzerinden okumak mümkündür. Bu çalışmanın[1] temel kabulle-

1 Hemen belirtelim ki Agamben kadar zorlu bir düşünürü Kafka kadar karmaşık ve derinlikli bir figür ile birlikte düşünmenin kendisinin doğası gereği pek çok bağlantı noktasını açıkta bırakma riski vardır. Bununla birlikte burada bu iki figür arasındaki bağın kapsamlı bir analizinden çok, bu bağın anlamına ve önemine işaret edilmek istenmektedir. Bu doğrultuda Agamben-Kafka karşılaşmasının sunduğu imkânlara –belirtildiği üzere– hukuk/yasa meselesi üzerinden bakılacaktır. Bu haliyle ortaya çıkan manzaranın kendinde "bitimsiz" ve yeni değerlendirmelere her zaman açık olduğunu belirtmek gerekir. Zira Michael Löwy'nin (2008: 8) zikrettiği üzere, "Kafka'nın evreni tek yanlı bir ifadeye indirgenemeyecek kadar zengin, karmaşık ve çokbiçimlidir." Bu minvalde Agamben'in söylediklerini de hatırlamakta fayda vardır. Agamben (2009: 58) çalışmanın daima "bitimsiz bir şey" olduğuna değinirken, *studium* sözcüğünün kökenindeki "çarpışmayı, şoku işaret eden st- ya da sp- köküne" işaret eder ve çalışmak (*studiare*) ve aptallaşmak

rinden biri sözü edilen bu perspektiflerden birinin de Agamben'in metinlerinde karşımıza çıktığıdır.

Agamben (2012b: 13-14, 29-30) "Foucault'nun düşünce stratejisinde kilit bir terim" olarak nitelendirdiği dispozitif[2] kavramından bahsederken söz konusu kavramın Foucault düşüncesi içindeki belirsizliğini kavramın sınırlarını genişleterek çözmek ister, bu doğrultuda kavramı "şu ya da bu şekilde; yaşayan varlıkları yakalama, yönlendirme, belirleme, önleme, modelleme, denetleme; bu varlıkların vücut diline, davranışlarına, fikir ve söylemlerine dayanak teşkil etme yetisi olan her şey" olarak tanımlar ve bu tanım özelinde bakıldığında sadece okul ya da hapishanelerin değil, "yazarlık" ya da "edebiyat" gibi kategorilerin de dispozitif kapsamında değerlendirilebileceğini vurgular. Buradan hareketle argümanımız; Agamben'in düşüncesinin sınırlarını belirleyen ve bu düşünceye dayanak teşkil eden şeylerden birinin de Kafka metinleri olduğudur. Daha basitçe ifade etmek gerekirse Kafka, Agamben metinlerinin –Agamben'in kullandığı haliyle– temel dispozitiflerinden biridir.

Murray'e (2013: 153) göre "Kafka'nın adı ve çalışmalarının çoğu, ilk yazılarından son yazılarına kadar Agamben'in çalışmalarının bütün gövdesine yayılmıştır". Gerçekten de Agamben, çalışmalarında Kafka'ya sıkça atıfta bulunur (Agamben, 1999: 160-176; 2000: 121-122, 138; 2001: 70-82; 2006: 76-78, 96; 2009: 60, 83, 85-86, 127-129, 153-154; 2010a: 123, 155, 166; 2010b: 18-19, 104; 2011: 34-35, 49-50, 56-57, 130; 2012c: 17-18, 47-49). Snoek'in (2012: 1) işaret ettiği gibi, Agamben'in çalışmaları temelinde düşünüldüğünde Kafka'nın önemi son derece açıktır ve fakat "Kafka'nın Agamben'in çalışmaları üzerindeki etkisi sistematik bir biçimde analiz edilmiş değildir".

Agamben'in Kafka'ya olan ilgisinin genel nedeni öncelikle Agamben'in edebiyata bakışı özelinde ortaya çıkar. Murray'in (2013: 156, 176) işaret ettiği üzere, "Agamben için edebiyat, içinde ontolojik ve etik sorunların araştırılabileceği bir laboratuvardır" ve bu minvalde edebiyat alanı Agamben'e "örnek niteliğindeki işlemez figürler olan bir dizi karakter sunmakta ve bu da karmaşık felsefi biçiminin dramatize edilmesine imkân tanımaktadır".[3] Tam da bu noktada, Mur-

(*stupire*) arasındaki yakınlığa dikkat çekerek şunu söyler: "Çalışan kişi, bir şoka maruz kalıp kendisine çarpan şeyden dolayı aptallaşan, onun ne olduğunu anlamayan ve onu geride bırakacak gücü kendinde bulamayan kişi ile aynı konumdadır. Yani âlim, her zaman 'aptaldır'."

2 Kavramın Foucault'daki kullanımlarına dair bir tartışma bu çalışmanın sınırları dışında kalmaktadır. Bununla birlikte Foucault'nun (2005: 119-120) kavramı nasıl tanımladığına dair bir fikir vermesi açısından şu açıklaması zikretmeye değer gözükmektedir: "Bu terimle açıklığa kavuşturmaya çalıştığım şey, ilk olarak söylemler, kurumlar, mimari biçimler, düzenleyici kararlar, yasalar, idari önlemler, bilimsel sözceler, felsefi, ahlaki ve hayırsever önermelerden –kısacası, söylenmemiş olduğu kadar söylenmiş her şeyden– oluşan, bütünüyle heterojen bir bütündür. Dispositifin unsurları bunlardır. Dispositifin kendisi ise, bu unsurlar arasında kurulabilecek ilişkiler şebekesidir. İkincisi, bu dispositifte saptamaya çalıştığım şey tam da bu heterojen unsurlar arasında var olabilecek bağın niteliğidir. (...) Üçüncüsü, 'dispositif' teriminden, belirli bir tarihsel andaki başlıca işlevi acil bir ihtiyaca karşılık vermek olan bir tür formasyonu anlıyorum."

3 Murray'in tespitini doğrulayan bir biçimde Agamben için bir başka önemli edebiyat figürünün Melville'in *Bartleby*'si olduğu söylenebilir. Söz konusu figürün Agamben düşüncesinde Aristo-

ray'in sözünü ettiği "imkân"ın sınırlarına bakmadan önce, Agamben-Kafka bağlantısını daha iyi anlayabilmek için Agamben'in siyasal düşüncesinin kimi kurucu noktalarına kısaca bakmaya deneyeceğiz.

Giorgio Agamben'in temel siyasal argümanlarından biri, düşünürün insan ve hayvan arasındaki bağa dair söylediklerinde karşımıza çıkar. Agamben'e (2012d: 82) göre "kültürümüzde her türlü çatışmaya hükmeden ve belirleyici olan siyasi çatışma, insanın hayvanlığı ile insanlığı arasındaki çatışmadır. Yani Batı siyaseti müşterek köken itibariyle biyopolitiktir". Agamben (2015: 11), kendisinin de işaret ettiği üzere, egemenlik nosyonu merkezli çalışmalarında "Batı siyasetinin temeli"nde yatan *oikos* ve *polis* ile *zoē* ve *bios* kavramları arasındaki "ilişkinin en başından düşünülmesi" üzerinde duran bir düşünürdür. Bu bağlamda *zoē* ve *bios* arasındaki ayrımın Agamben'in egemenlik merkezli siyasal tasavvurunun temelinde yatan şey olduğu söylenebilir. Düşünür, *zoē* kavramının, eski Yunan'daki kullanımıyla, "hayvanların, insanların ya da tanrıların", yani "bütün canlı varlıkların ortak özelliği olan yalın yaşama/canlılık olgusu"na işaret ettiğini, öte yandan *bios*'un "bir birey ya da grubun bir özelliği olan yaşama biçimine" göndermede bulunduğunun altını çizer ve bu temelde "çıplak hayatın siyasallaştırılması", yani "yaşayan insanın insanlığına karar verilmesi" sürecini siyasetin merkezî bir sorunu olarak ele alır (Agamben, 2001: 9).

Tıpkı Kafka'nın *Dava*'sı gibi "mevcut insanlık durumunun kasvetli bir analizini sunan" Agamben'in temel metinlerinden biri olan *Kutsal İnsan-Homo Sacer* (Snoek, 2012: 4)[4] özelinde, *zoē* ve çıplak hayat (*bare life; nuda vita*) kavramları fazlasıyla iç içe geçmiş bir biçimde karşımıza çıksa da çıplak hayat kavramının; daha çok *zoe* ve *bios* arasında bir "sınır noktası" ve bir "ara-yer" olduğunu, "iyi ya da çıplak gibi sıfatlar aracılığıyla hayatı nitelendirme yönündeki her girişimin zoē'den bir ayrılışa" tekabül ettiğini, çıplak hayatın "siyasal alanda var olduğu"nu (Murray, 2013: 89-90, 96) ve nihayetinde çıplak hayat denilen şeyin bizatihi bu iki kavram arasındaki ayrım tarafından üretildiğini (Murray, 2011: 206) ileri sürmek mümkündür. Nitekim de Boever (2011: 30) de bu doğrultuda çıplak hayatın özü itibarıyla "ne zoē ne de bios" olduğunu vurgular.

Şu halde *Kutsal İnsan*'da karşımıza çıktığı haliyle *zoē* ve çıplak hayat kavramları arasındaki iç içeliğe[5] rağmen çıplak hayatın, egemen tarafından doğrudan

telesçi potansiyel/edimsel tartışması özelinde nasıl düşünüldüğünü ele alan bir çalışma için bkz. (Türk, 2017).

4 Bu ve diğer metinleri özelinde Agamben'e atfedilen "kötümserlik", filozofun kendisi tarafından kabul edilmez (Vacarme, 2004: 123-124). Juliette Cerf'e (2012) verdiği bir mülakatta Agamben, "kötümserlik ya da iyimserlik kavramlarının düşünce ile bir ilgisi olmadığını" vurgular ve şöyle der: "Düşünce, benim için sadece şudur: Umutsuzluğun cesareti. Ve (zaten) bu da iyimserliğin zirvesi değil midir?" Benzeri bir hatta eleştirilen Kafka için ise benzeri bir savunma dostu Max Brod'dan (2010: 12) gelir: "Kafka yalnızca koyu bir karamsarlık yazarı değildir; Kafka'da umut yolları, kurtuluş yolları da vardır ve bunlar, kendilerini seyrek açığa vurdukları ölçüde incelik ve içtenlik dolu bir çekicilik kazanır."

5 Kavramlar arasındaki bu iç içelik –işaret etmeye çalıştığımız gibi– çoğu kez *zo*'nin çıplak hayat ile bir ve aynı şey olduğu izlenimine yol açar. Zira söz konusu metinde Agamben bu kavramla-

insan hayatına yönelik bir siyasal düzenleme ile ortaya çıktığı ve bu iki kategoriye de ait olmayan bir üçüncü kategoriye işaret ettiği söylenebilir. Burada "kurban edilemezlik", çıplak hayatın, *zoë*'den farkına işaret eden bir ana kriter olarak karşımıza çıkar. Zira Agamben'in (2001: 18, 235) altını çizdiği üzere, çıplak hayat, "öldürülebilen fakat kurban edilemeyen bir insan olan homo sacer'in (kutsal insanın) hayatı"dır ve "egemen iktidarın temel etkinliği, siyasetin orijinal unsuru olarak, doğa ile kültürün, zoe ile bios'un eklemlendiği eşik olarak çıplak hayatı üretmektir." Tam da bu noktada Agamben'in (2001: 18-19) *Kutsal İnsan*'daki temel tezlerinden biri anımsanabilir:

> Bütün istisnaların kural olması sonucunu veren süreçle birlikte çıplak hayat alanı (ki bu aslında siyasal düzenin marjinlerinde konumlanmış olan bir alandı) gün geçtikçe siyasal alanla örtüşmeye başlıyor ve [dolayısıyla da] dışlama ile içleme, dışarı ile içeri, bios ile zoë ve hak ile olgu indirgenemez bir belirsizlik mıntıkasına giriyor. İşte aslında bütün bu siyasal sistemin dayandığı gizli temeli tesis eden şey, çıplak hayatı, aynı anda hem siyasal düzenden dışlayan hem de bu düzenin içine hapseden söz konusu istisna durumudur (state of exception). Siyasal düzenin sınırları bulanıklaşmaya başlayınca, bu düzende ikamet eden çıplak hayat kendisini bütün kente özgürce salıveriyor ve siyasal düzendeki çatışmaların hem öznesi hem de nesnesi haline, hem Devlet iktidarının örgütlendiği hem de bu iktidardan özgürleşmenin gerçekleştiği mekân haline geliyor.

Bu düzlemde Agamben (2001: 90) çıplak hayat nosyonunu düşünürken zorunlu olarak "egemen şiddet" meselesinin niteliğini de anlamaya çalışır ve onun "yasa ile doğa, dışarı ile içeri ve şiddet ile hukuk arasında bir belirsizlik mıntıkası yarattığı"na işaret ederek egemenin "tam da bu ikiliklerdeki tarafların birbirinden ayrılmasının mümkün olmadığını gösteren ve böylece bunları birbirinden ayıran kişi" olduğuna dikkat çeker. Yine bu temelde Agamben (2001: 113) "siyasal egemenlik alanı(nın), dinseldeki profan ve profandaki dinsel bir çıkıntı olarak, kurban edilme ile katledilme arasındaki bir belirsizlik mıntıkası biçimini alan bir çifte dışlama aracılığıyla oluşturul(duğu)"na, bu eksende adına "egemenlik alanı" dediğimiz şeyin "cinayet işlemeksizin ve kurban etmeksizin adam öldürmenin meşru olduğu alan" şeklinde somutlaştığına ve çalışmasına adını veren Homo Sacer'in hayatı olarak "kutsal hayat"ın da "öldürülebilen ama kurban edilemeyen hayat" olarak egemenlik alanında "zapt edil(miş)" bir hayat biçiminde karşımıza çıktığına atıf yapar.[6]

ri zaman zaman birbirinin ikamesiymiş gibi dolaşıma sokar. Örneğin; "zo 'nin polis'in alanına girmesi *–yani çıplak hayatın siyasallaştırılması* (vurgu benim)– modernliğin belirleyici olgusunu oluşturuyor ve klasik düşüncenin siyasal-felsefi kategorilerinin radikal bir dönüşümüne işaret ediyor" (Agamben, 2001: 13) ya da "Modern demokrasi ta en başından beri kendisini zo 'nin doğrulanması ve kurtuluşu olarak sunuyor ve sürekli olarak da *kendi çıplak hayatını bir hayat tarzına dönüştürmeye ve deyim yerindeyse, zo 'nin bios'unu bulmaya çalışıyor* (vurgu benim)" (Agamben, 2001: 19) gibi.

6 Burada bir kez daha vurgulamak gerekirse: "Sacer (kutsal olan) insanların dünyasından dışlanmış olandır ve tam da bu nedenle kurban edilemediğinden, öldürülmesi hukuka uygundur, onu

Agamben (2012a: 15), çalışmalarında ele aldığı haliyle "homo sacer, Muselmann, olağanüstü hal ve toplam kampı" gibi kategorilerin "pozitif tarihsel olgular" olduğunu anımsatır ve söz konusu olguların "daha geniş bir tarihsel-sorunsal bağlamı bir bütün olarak inşa etmek ve anlaşılır kılmak" gayesi doğrultusunda dolaşıma sokulmuş "paradigmalar" olarak düşünüldüğünü vurgular. Burada çıplak hayatın üretim sürecinin bir uğrağı olarak kamp bilhassa önemlidir ve bir ana tema olarak Agamben metinlerinin temel bir parçasına dönüşür. Kamp, bu açıdan her şeyden önce bir belirsizlik mıntıkası alanıdır. Bu minvalde sözgelimi Agamben (2010b: 49) için Auschwitz, "Olağanüstü halin, kural ile kusursuz bir şekilde örtüştüğü ve uç-durumun bizatihi gündelik hayatın ideal durumu haline geldiği yer"dir. Kampın işleyiş mantığı, sadece kuralın ya da olağan halin tekinsiz potansiyelini değil, sıradanlığın da tehlikelerini açığa çıkarır. Agamben (2010b: 13) bu çerçeveye bağlı kalarak "Auschwitz'den alınacak derslerden biri de", diye yazar, "sıradan bir insanın kafasının içindekileri anlamanın, Spinoza'nın ya da Dante'nin aklındakileri anlamaya kıyasla son derece zor olduğudur."

Agamben'in (2001: 222-223) deyişiyle, "kampa giren herkes, dışarı ile içeri, istisna ile kural, yasal ile yasal-olmayan arasındaki bir belirsizlik mıntıkasına girmiş olu(r); burada öznel hak ve hukuksal koru[n]ma kavramları bütün anlamlarını yitiri(r)" ve kampın, sakinlerini dönüştürdüğü şey "çıplak hayat"ın ta kendisidir. Minca'ya (2011: 41) göre de kamp, Agamben'in düşünsel çerçevesi içinde, hukuk sisteminin "dışında" ve fakat ona "dışsal olmayan" bir görünüm arz etmesiyle öne çıkan bir kategoridir. Agamben (2000: 121-122) "kamusal ve özel olaylar(ın), siyasal yaşam ve biyolojik yaşam"ın birbirinden ayrılamaz bir hal aldığı kampların bu özellikleri ve dayandıkları mantık itibarıyla Kafka'nın *Dava*'sında da tasvir edildiğini ileri sürer. Nitekim *Dava*'da Josef K.'nın merkezinde yer aldığı "kamusal hadise" yani davanın kendisi, anlatının akışı içinde son derece "şahsi" bir mesele halini alır.[7]

öldüren cinayetle suçlanamaz" (Agamben, 2012c: 112). Bir başka yerde Agamben, *sacer*'in hem bir kutsanmışlığa hem de "lanetlenmiş, topluluk dışına bırakılmış" olma anlamlarına dikkat çeker (Agamben, 2011: 132). Bu noktada Agamben'in (2011: 125-126, 132-133) dünyevileştirme terimine dair yaptığı müdahaleyi de anımsamakta fayda olabilir. Tıpkı "homo sacer" gibi köklerini Roma Hukuku'ndan alan bir kavram olarak *profanare*-dünyevileştirme fiili, "nesnelerin insani hukukun alanından çıkarılması" anlamında bir kutsallaştırma işleminin karşı kutbunda yer alır, bir başka deyişle, "insanların nesneleri özgürce kullanabilmelerini sağlamak" anlamına gelir ve burada dünyevileştirme süreci "dünyeviliştirilenin yansızlaştırılmasını da örtük bir biçimde ifade eder". *Profanare* fiilinin bu bağlamda *sacrificare* (kurban etmek) anlamına gelmesi de gözden kaçırılmamalıdır. Bu bağ "kutsanmış her şeyde bir dünyevilik artığı ve dünyeviliş her nesnede bulunan bir kutsallık kalıntısı"na da dikkat çeker. Tüm bu temelde Agamben'e (2012b: 35) göre "kurban daima (...) dünyeviden kutsiyete geçişi tasdik ve takdis eder".

7 Milan Kundera'nın (1988: 96) belirttiği gibi, Kafka'nın metinlerinde kamusal ve özel olan iç içedir: "Kamusal olan, özel olanı yansıtırken; özel olan da kamusal olanı yansıtır." Burada sözü edilen *Dava* metni özelinde ilginç bir anekdot olarak, Kafka'nın Spindlermühle'deyken 27 Ocak 1922'de günlüğüne düştüğü notta isminin otel görevlilerince yanlışlıkla Josef K. olarak kaydedildiğini aktardığını da söyleyelim: "Iki kez açık seçik yazmama, oteldekilerin de onu iki kez deftere yanlışsız kaydetmelerine karşın yine de aşağıda sofrada Josef K. diye okudum ismimi. Onlara durumu açıklasam mı? Yoksa bıraksam da onlar mı bana açıklasa?" (Kafka, 2013: 600).

Kamp, sadece işleyiş mantığı ve varlık nedeni açısından değil, imal ettiği figürler açısından da Agamben düşüncesinde önemli bir konumu haizdir. Bu noktada *der Muselmann* (Müslüman) kavramı anımsanabilir. Agamben'deki haliyle "Muselmann, egemen iktidarın çıplak hayatı üretme biçimlerini somutlaştırmaktadır" ve bu haliyle "kampın homo sacer'idir" (Murray, 2013: 185). Agamben'in (2010b: 41, 44, 46-48, 54, 63, 82, 86) "tanıklık edilmemiş, tanıklık edilemez olan", "her türlü irade ve bilincin toptan kaybı"yla bir tür mutlak boyun eğmeyi ve kadere teslim olmuşluğu yaşayan, "insanın, insan-olmayana dönüştüğü ve klinik tanının yerini antropolojik analize bıraktığı değişken eşiğin belirtisi" sayılabilecek, "hayat ve ölümün iç içe geçmesi"ne işaret eden "belirsiz bir varlık", toplama kampının "kusursuz şifresi", "insani olan ve insani-olmayan arasındaki eşiğin belirtisi", "etik sınır fikrinin anlamını yitirişi"nin sembolü ve "düşünmek zorunda olduğumuz unutulamayan" şeklinde tasvir ettiği *Muselmann* kategorisi; kamplara özgü bir "üretim" nesnesi olarak bakmaya bile katlanılamayan, kimsenin ilgilenmek istemediği, tiksinilen bir kategoridir. Agamben'e göre (2001: 240) *Muselmann*'ın hayatının "saf zoë" olduğu söylenemez, zira onda artık "doğal ya da temel hiçbir şey kalmamıştır. Hayatında hayvani ya da içgüdüsel hiçbir unsur kalmamıştır."

Egemenlik, istisna, kamp, *Homo Sacer* ve *Muselmann* gibi kavramlar ve kategoriler üzerinden karşımıza çıkan bu tabloda –anlaşılacağı üzere– belirsizlik sorunu kurucu bir önem üzerinden ele alınır. Agamben'in *Kutsal İnsan*'da sözünü ettiği ve bir ayırt edilemezlik fikrine işaret eden belirsizlik mıntıkasının gölgesi, düşünürün egemenliğin mantığını anlamaya çalıştığı diğer metinlerinde de hissedilir. Bu bağlamda örneğin Agamben'e göre –Nicole Loraux'nun (1997) antik Yunan özelindeki çalışması üzerinden– *statis*, yani iç savaş "kardeş ve düşman, içerisi ve dışarısı, hane ve şehir" arasındaki ayrımları bulanıklaştırır ve "en yakınını öldürmek" bir yabancının öldürülmesinden "ayrılamaz" hale gelirken; "iç savaş, oikos ve polis arasında bir belirsizlik eşiği meydana getirir". Agamben'in hipotezi; *statis*'in "ne oikos'ta ne polis'te, ne ailede ne şehirde yer aldığı, daha ziyade ailenin siyasal olmayan alanı ile şehrin siyasal alanı arasında bir belirsizlik mıntıkası oluşturduğu" şeklindedir. Dolayısıyla Agamben, Yunan siyasal düşüncesinde iç savaşın; hanenin politizasyonu, bizatihi şehrin ise "hanede depolitizazyonu" ile bir "politizasyon ve depolitizasyon eşiği"ne işaret ettiğine değinir ve Solon'un bir iç savaş durumunda tarallardan birinin yanında savaşmayan yurttaşın "atimia", yani "sivil hakların kaybı" ile cezalandırılacağına yönelik yasasını anımsatır. Bu cezalandırma pratiğinin sonucu yurttaşın polisten "dışarı atılması", salt hanenin alanına "kapatılması" ve dolayısıyla "yurttaşlığın kaybı"dır (Agamben, 2015: 14-17).[8]

8 Agamben (2015: 20-22); "siyasal olan ve siyasal olmayan, içerisi ve dışarısı arasındaki bir çakışma"ya işaret eden buradaki eşik fikrine ve bu fikrin *statis* özelindeki görünümüne dair bir örnek olarak "amnistia"ya, yani af fikrine işaret eder. Agamben'in zikrettiği üzere, 403 yılında "otuzlar oligarşisinin yenilmesiyle sonuçlanan iç savaşın ardından, Archinus'un önderliğindeki

Belirsizlik fikri ile birlikte şekillenen bu kapatılma ve kayıp süreçleri farklı bağlamlarda da olsa "yapıtlarını hiçbir zaman yorumlamak istememiş" (Stach, 2013b: 478) Kafka'nın metinlerinde de karşımıza çıkar hiç kuşkusuz. Kafka metinleri; Agamben metinlerinde karşımıza çıkan belirsizlik, eşik, sınır gibi temalara yönelik işaretleri taşır ve hukuk ve egemen, yasa ve otorite gibi sorunları düşünmek için ilham verici bir perspektif sağlar. Dolayısıyla gelinen bu noktada Kafka-Agamben bağlantısı üzerinde düşünmek anlamlı olsa gerektir.

Agamben ve Kafka: Yasa meseli / yasa meselesi

Slavoj Žižek (2008: 114) Kafka'ya dair standart yorum çerçevesini üçlü bir tasnife tabi tutarken bu düzlemde "teolojik (kaygıyla bir namevcut Tanrı'nın aranması);[9] toplumsal-eleştirel (Kafka'nın modern yabancılaşmış bürokrasinin kâbusumsu dünyasını sahnelemesi);[10] psikanalitik (Kafka'nın 'çözülmemiş Oedipus kompleksi', onun 'normal' bir cinsel ilişkiye girmesini engellemiş olan kompleks)"[11] yorum eksenlerinden bahseder ve tüm bu yorum eksenlerinin "si-

muzaffer demokratların" geçmişteki hadiselerin hatırlanmayacağına yönelik vaadi, yani iç savaş sırasında işlenen suçların hukuki bir takibata uğramayacağı vaadi bu açıdan önemlidir. Zira burada *statis*, "katılmamanın bir suç" kabul edildiği bir eylemken aynı zamanda bir kere sona erdikten sonra "unutmanın bir görev" olduğu bir eylemdir de. *Statis*'in ardından gerçekleştirilen "m mn sikakein" yemini, hatırlamamanın ya da "kötü hatıralara sahip olmamanın" ötesinde bir anlama sahiptir ve hukuki bir içerikle *statis* sırasında işlenen suçlara dair bir kovuşturmanın mümkün olamayacağına işaret eder. Dolayısıyla, Agamben'in ifade ettiği üzere, "Atina'ya özgü amn stia, basitçe geçmişin unutulması ya da bastırılması değil; "hafızanın kötüye kullanılmamasına yönelik bir teşvik"tir. *Statis*, siyasal olan ve siyasal olmayan arasındaki konumu ile "unutulamayan yahut bastırılamayan" ve fakat hukuki prosedür bakımından "hatırlanmaması gereken" bir özelliğe sahiptir. Bu bağlamda amn stia, affın ve unutuşun bir aradalığına işaret eder. Tüm bu temelde Agamben "tıpkı -zo 'nin yani doğal hayatın hukuki-siyasal düzene dışlanması yoluyla dahil edildiği istisna durumunda olduğu gibi, benzeri bir şekilde, oikos'un statis aracılığıyla politize edildiğini ve polis'e dahil edildiği"ni savunur.

9 Kafka'nın nişanlılık tecrübesini Kierkegaard'ınkiyle kıyaslarken Blanchot'un (1989: 61) bu türden bir yorumun kıyısında gezdiğini iddia etmek mümkündür. Benzeri bir düzlemde Löwy (2008: 66) ise şöyle yazar: "Kafka'nın 'teoloji'si -bu terimi eğer kullanabilirsek- (...) belirgin bir anlamda negatiftir: Onun konusu, dünyada Tanrı'nın var olmaması ve insanların kefaret yoluyla kurtulamamasıdır."

10 Ernst Fischer'in (1985: 35) yorumu bu perspektifin bir örneğidir: "İktidarın denetlenmesi neredeyse olanaksız bir bürokrasi eliyle kullanılması, düşünülebilecek en büyük yabancılaşmayı doğuruyordu. Kafka, bunu saptadı ve Avusturya deneyimine dayanarak bürokratik sistemi, bireyin bürokrasiye başkaldırışındaki, yenilgisindeki ya da yazgısına boyun eğişindeki yaşantısını betimledi." Söz konusu yaklaşımın bir örneği olarak Lukács'ın (1975: 88) söyledikleri de anımsanabilir: "Kafka'nın eserlerinin asıl konusu çağdaş kapitalist dünyanın kötülüğü ve insanın bunun karşısındaki güçsüzlüğüdür." Benzeri bir kapitalizm atfı, Kafka metinlerinin III. Reich dönemi atmosferi ile olan yakınlığı meselesine de değinen Adorno'da (1997: 258-260) da karşımıza çıkar.

11 Bu doğrultuda Friedländer (2015: 13) Kafka biyografisinde "Kafka'nın kadın arkadaşlarıyla cinsel ilişkiden korktuğunu, hatta açık açık iğrendiğini, (kendi deyimiyle) bunu bir ceza olarak gördüğü"nü yazar. Robertson (2004: 17) ise "Kafka'nın tahayyülünün homoerotik boyutu"ndan bahseder. Stach (2013a: 11, 127) kapsamlı Kafka biyografisinin ilk cildinde "Kafka'nın cinsellik ve erotik arzularının tatminin ömür boyu süren uyuşmazlığı"ndan ve Kafka'nın "cinsellik korkusu"ndan söz eder. Yine bu bağlamda Cixous'nun (1991: 16-17) *Yasa Önünde* meselini yorumlarken taşralı adamın yasaya girme dürtüsünün "annenin bedenine girme

linmesi" lüzumundan söz ederek "Kafka evreninin ham gücünün hissedebilmesi için bir tür çocuksu naifliğin yeniden kazanılması" ve "büyük bir soyutlama çabası"nı inşa etmenin zorunluluğuna dikkat çeker.[12] Bu çalışmanın işaret etmek istediği şeylerden biri de bu temelde Agamben'in düşüncesinde bu türden bir soyutlama çabasının var olduğudur. Bu soyutlama çabasının en somut bir biçimde karşımıza çıktığı yer ise Agamben'in yasa ve hukukun egemenlik alanı içindeki konumuna dair tefekküründe saklıdır.

Bu tefekkür bağlamında Agamben'in Kafka okuması metaforlara odaklanmaz, daha çok anlatının akışına yoğunlaşmak ister ve anlatıyı kendi mantığı içinde kavramayı dener. Bu bakımdan Agamben'in Kafka'ya yaklaşımı ile Deleuze ve Guattari'nin Kafka'ya yaklaşımı arasında bir benzerlik kurulabilir. Deleuze ve Guattari (2015: 56, 93) Kafka'nın "her türlü metaforu, simgeciliği ve adlandırmayı (...) bilinçli olarak öldürdüğü"nde ısrar ederler. Üstelik yaygın kanının aksine Kafka'da "derin bir neşe"[13] ve "bir yaşama sevinci"[14] bulurlar ve Kafka'yı –minör edebiyatın temel özelliklerinden biri doğrultusunda– "baştan aşağı siyasal bir yazar" olarak görürler. Nabokov (2015: 351) da benzeri bir hatta, "Kafka'nın böcek simgesini Freud'cu çıkış noktalarına uygun olarak oğul'u temsil

isteği"ne yönelik dürtüyle olan bağına dikkat çekmesi ve kapının önünde bekleyen adamın yaşlanma süreci içinde en nihayetinde çocukluğuna dönmesini "Oedipal muammanın tersine çevrilmiş bir tasviri" olarak nitelendirmesi kaydedilebilir.

12 Bu türden bir tasnife Löwy'nin çalışmasında da yer verilir. Löwy'e (2008: 5-6) göre Kafka'yı merkezine alan çalışmalar altı gruba ayrılabilir: "1. 'Bağlam'ı gözardı ederek kasıtlı olarak metinle sınırlı kalan dar anlamda edebi okumalar; 2. Biyografik, psikolojik ve psikanalitik okumalar; 3. Teolojik, metafizik ve dinsel okumalar; 4. Yahudi kimliği açısından yapılan okumalar; 5. Sosyopolitik okumalar; 6. Kafka'nın yazılarının anlamının 'karar verilemez' olduğu sonucuna genellikle varan postmodern okumalar."

13 Bu bağlamda örneğin Stach (2013a: 565) –Brod'a atıfla– Kafka'nın, Max Brod'un da olduğu bir arkadaş grubuna *Dava*'nın ilk bölümünü okurken "arada sırada okuyamaz hale gelecek" kadar güldüğünü, dinleyicilerin de "tamamen müthiş biçimde eğlendiği"ni aktarır. Bu anekdota atıfta bulunan Ernst Fischer (1985: 14, 91-92) de Kafka'nın "daha çok bir mizah ustası" olduğunu ve Kafka metinlerindeki "komik ögenin, aynı zamanda korkutucu, tedirgin edici olan"a işaret ettiğini savunur. Deleuze'e (2009: 84) göre ise "aslında, onu okurken sık sık gülünmüyorsa, Kafka beğenilmiyor demektir". Kafka metinlerindeki bu neşenin bir bakıma onun kötülüğe bakışı ile de ilintili olduğu söylenebilir. Kafka için en uç noktasındaki haliyle kötülükte tekinsiz bir mizah saklıdır. Bu açıdan belki de "kötülükteki güzellik"ten de bahsedilebilir ve Kafka'nın sevdiği yazarlardan biri olan Robert Walser'in (2016: 102-103) *Haydut*'unda yer alan şu satırlar hatırlanabilir: "(...) İnsan yalnızca kötünün içindeki kötülüğü değil, onun bir bütün olarak güzelliğini de görmeyi denemelidir, çünkü kötü, güzel bir şeydir de aynı zamanda; kötülük, fotoğrafçıya poz verirken takınılan ve bir deneyim noksanlığını sergilediği için hiçbir değer taşımayan tüm o sevimli-yavan suratlardan çok ama çok daha güzel bir şeydir."

14 Bataille (2014: 123, 126) benzeri bir hatta "kendi bütünlükleri içinde Kafka'nın eserlerinin tamamen çocuksu bir tavırla yazıldıkları"ndan bahseder ve "Kafka'nın hiçbir zaman gerçek anlamda kaçmayı istemediği"ni, istediği şeyin daha çok "dışlanmış olarak yaşamak" olduğunu savunur. Bu doğrultuda Kafka (2016i: 235, 283) Felice'ye yazdığı mektuplarda kendinden "mutsuzluğu bulaşıcı bir oğlan" olarak bahsederken yine kendisi için "en iyi hayat tarzının, içinde yazı gereçleri ve bir lamba bulunan, genişletilmiş, kapısı kilitlenmiş bir bodrum katının en dip odasında yaşamak" olduğunu söyler. Bu noktada "Akademi İçin Bir Rapor" da anımsanabilir. Özgürleşen bir maymunun anlatısına yer verilen öyküde maymunun, artık başka bir hayatı olan maymunun, istediği şey "özgürlük değil", "sağdan, soldan nereden olursa olsun sadece bir çıkış yolu" bulmaktır (Kafka, 2016g: 105).

etmekte kullandığını söylemeye vardıranlar"a ve böcek simgesinin "Kafka'nın babasının varlığı karşısında kapıldığı değersizlik duygusunu tam anlamıyla özetlediği"ni savunanlara dair görüşünü şöyle özetler: "Ben burada haşaratla ilgileneceğim, şarlatanlarla değil, onun için bu saçmalığı reddediyorum."

Bu doğrultuda Agamben'in, Kafka'nın *Yasa Önünde* (ya da *Hukuk Önünde*) meseli, *Dava*, *Şato* ve *Ceza Sömürgesi* metinleri özelinde sözü edilen tefekkürü nasıl somutlaştırdığına daha yakından bakmak önem kazanır. Agamben'in bu metinler özelindeki Kafka okuması, düşünürün bir "hukuk felsefesi perspektifi"nden hareketle Kafka'nın çalışmalarındaki "siyasal boyuta odaklanma" ve "Kafka'nın metinlerindeki teolojik yankıyı siyasal teoloji açısından anlama" çabasının bir uzantısı olarak kabul edilebilir (Snoek, 2012: 6).

Yasa Önünde meseli ile başlayalım. Kafka'nın (2016f: 77-78) *Dava*'da da kullandığı bu meselde "yasanın önünce bir bekçi var"dır ve köyden (taşradan) gelen bir adam yasaya girmek için izin ister. Ancak bekçi izin vermez. Oysa ki "yasanın kapısı açık"tır. Adamın açık kapıdan içeriye bakmak isteğini fark eden bekçi, başka kapılar ve başka bekçiler olduğunu ve örneğin "üçüncü bekçinin bakışına kendisinin bile katlanamadığı"nı söyler. Adam, bekçiden izin alana kadar beklemeye karar verir. Bu bekleyiş "günlerce ve yıllarca" sürer. Bekçi her defasında adamı reddeder. Adam bekçiye türlü rüşvetler verir. Bekçi bunları adamın "sadece şunu da yapmadım" dememesi için kabul ettiğini söyler. Yıllar geçtikçe adam, bekçinin "kürkündeki bitleri bile fark eder" ve onlardan bile bekçiyi ikna etmek için kendisine yardım etmelerini ister. Sonunda adam yaşlanır, hareket edemez hale gelir. Artık "fazla ömrü kalmamış" adam, bekçiye son bir soru sorar: "Herkes yasaya ulaşmaya çalışır. Nasıl olur da aradan geçen bunca yıl boyunca benim dışımda hiç kimse içeriye girmek için izin istemez?" Bunun üzerine bekçi şunları söyler: "Buradan geçmek için kimse izin alamaz, çünkü bu giriş sadece senin için belirlendi. Şimdi gidiyor ve onu kapatıyorum."[15]

Agamben'e (2001: 79) göre bu meselin alternatif bir yorumlanışı şu şekilde olabilir:

> Taşralı adamın bütün davranışları, Hukukun geçerliliğini engellemek için kapıyı kapattırmayı hedefleyen karmaşık ve sabırlı bir stratejiden başka bir şey değildir. Nitekim taşralı adam, en sonunda bu uğraşında başarılı oluyor; çünkü bu süreçte hayatını

15 Kafka'nın (2016a: 229-237) *Dava*'sının "Katedralde" bölümünde de geçen bu meselde, Josef K. meseli kendisine aktaran rahibi dinledikten sonra "kapı bekçisinin adamı aldattığı" sonucuna varır. Rahipse bu görüşe katılmaz, "biraz aptal", "ukala" ve fakat "görevine sadık" bekçinin açıklamalarında birbiriyle ters düşen bir şey yoktur. Bekçinin, taşralı adama kapıdan girme olasılığını ima ederek yardım etmiş olabileceği bile düşünülebilir rahibe göre. Rahip ayrıca bekçinin de "içerisinin görünüşü ve anlamı hakkında hiçbir şey bilmediği" ve taşradan gelen adamın bekçiye göre daha özgür olduğu ("eğer adam kapının yanında bir tabureye oturmuşsa ve orada bir ömür boyu kalmışsa, bunu kendi isteğiyle yapmıştır"), aslında bekçinin taşradan gelen adamın "emrinde" olduğu yönündeki görüşleri de aktarır. Bunlara ek olarak başka bir yoruma da değinir ve "bekçinin yasanın bir hizmetlisi" olduğu için "yasaya ait olduğu ve insanın yargı alanının dışında" bulunduğunu, dolayısıyla bu yoruma göre "bekçinin adamın emrinde olduğuna da inanılamayacağını" nakleder.

tehlikeye atma (hikâyede taşralı adamın gerçekten öldüğü söylenmiyor; sadece "sona yaklaştığı" söyleniyor) pahasına da olsa, Hukukun kapısını sonsuza dek kapattırmayı başarıyor (sonuçta bu kapı "sadece kendisi için" açıktı).

Agamben'in söz konusu meseli okuma stratejisinde istisna kavramı bu eksende önem kazanır. Mesel; istisnayı içerisi ve dışarısı, kapı ve eşik ikilikleri üzerinden yeniden düşünmemize zemin sağlayan bir biçimde sunulur. Bu çerçevede Agamben'in (2012c: 88) dışarısı kavramından bahsederken, söz konusu kavramın "pek çok Avrupa dilinde 'kapıda' anlamına gelen bir sözcük tarafından ifade edilmesinin önemi"ne dikkat çekmesi hatırlanabilir. Zira Agamben'in deyişiyle, "dışarısı belli bir uzamın ötesinde uzanan başka bir uzam değildir ama eşiktir". Şüphesiz eşikte beklemenin, ya da yasa önünde beklemenin sadece bekleyen açısından değil, eşiği kuranlar açısından da bir anlamı ve önemi vardır.

Bu noktada Derrida'nın (1992: 200-206) yasa önünde durmak edimiyle yasaya duyulan saygı arasındaki bağa dikkat çekmesi önemlidir. Derrida'nın vurguladığı üzere anlatı, yasa önünde duranın taşralı adam olduğunu düşündürse de yasayı/kapıyı koruyan bekçi de aslında yasanın önündedir. Yasaya sırtı dönük bekçi ile yasaya yüzünü dönmüş taşralı adamın –birbirlerine karşı konumlarındaki farklılığa rağmen– ikisi de nihayetinde yasanın önündedir. Anlatının iki kahramanı hem birbirlerinden hem yasadan ayrılmış durumdadırlar. Anlatıda birincil sırada karşımıza çıkan bekçi, yasa ve onun temsilcilerinin hiyerarşisi içinde –kendisinin de belirttiği gibi– sonuncudur. Derrida'nın yorumunda yasa kendi kendini ulaşılmazlığı özelinde yasaklamış durumdadır ve onunla sadece kendi "temsilciler"i, yani öyküdeki bekçiler üzerinden ilişkiye girilebilir. Agambenci eşik fikrine işaret eden bir biçimde Derrida, yasanın önündeki adamın ne yasanın buyruğu altında ne de yasanın içinde olduğunu anımsatır. O, basitçe "yasanın dışında"dır. Yasanın önünde duruşuyla onun etkisine açık ve fakat içinde olmayışı ile ondan hâlâ uzaktır. Bu uzaklık yasanın çekirdeğini oluşturan esrarı anlamak için önemlidir. Yasanın özüne dair "korunması gereken" bu şifre veyahut "sır", "yasanın mevcudiyeti" ile ilgili bir sırrın aslında var olmadığıdır. Derrida'nın vurgulamak istediği şey, herhangi bir sır olmadığına dair bir sırrın, ya da "hakikatsiz bir hakikatin" kendini korumasının esas itibarıyla kendini korumaması ile, yani "hiçbir şeyi korumayan bir bekçi" ile söz konusu olabileceğidir. Burada zaten "yasanın ne olduğuna ya da kim olduğuna dair" bir fikrimiz yoktur. Yasa bir bilinmezlik alanındadır.

Derrida'nın yorumu üzerinden eşik fikrinin Agamben'in siyasal düşüncesinde sahip olduğu önem hatırlandığında meselin Agamben için taşıdığı önem daha da derinleşir. McLoughlin'in (2011: 191) belirttiği üzere, "Agamben'in siyasal düşüncesi hukukun ve siyasal aidiyetin *eşiğinde* (vurgu benim) neyin tehlikede olduğunu yeniden düşünme çabasıdır". Bu çabanın merkezinde yer alan kavram ise az önce de işaret edildiği üzere istisna kavramıdır.

Agamben'in (2006: 9, 11, 13, 16, 33, 41, 46, 63) tarif ettiği haliyle istisna "siyaset ile hukuk arasındaki sınırda yer alan", "çağdaş siyasette egemen yönetim paradigmasına dönüşme eğilimi her geçen gün artan", "hukukun kendini askıya alması" refleksine dayanan, "hukukun eşiği"ni belirleyen, "yasama-yürütme ve yargı gücü arasındaki ayrımın geçici olarak kaldırılması" anlamına gelen, "hukuki düzenin ne dışında ne de içinde" yer alan, "normun varlığını ve onun normal duruma uygulanabilirliğini kurtarmak amacıyla hukuk düzeninde kurmaca bir boşluğun açılması" şeklinde somutlaşan, normal hukuk akışına "dışarıda" bir görünüm arz etmesine rağmen yine de o akışa "ait olan" ve fakat özünde bir "yasasızlık bölgesi" olarak işleyen bir haldir. Agamben'in (2001: 32) deyişiyle "doğa ile hukuk arasındaki belirsizlik mıntıkası olarak egemen istisna, hukuksal referansın askıya alınmış haliyle kabul edilmesidir."

Agamben (2009: 78) "Kafka'nın kişilerinin istisna halindeki (...) hayaletimsi hukuk figürüyle uğraştığını, her birinin kendi stratejisince 'onu incelemeye' ve etkisiz hale getirmeye, onunla 'oynamaya' çalıştığı"nı vurgular. Düşünür bu bağlamda Kafka'nın *Yasa Önünde* meselesinde "egemenliğin yapısını örnek bir özetlemeyle betimlediğini" belirtir ve söz konusu meselin önemini şöyle açıklar:

> Hukukun en güçlü olduğu durum, artık hiçbir şeyi emretmediği durum –yani saf bir yasaklama durumu–dur. Taşralı adam, hukukun potansiyeline teslim/havale ediliyor; çünkü hukuk taşralı adamdan hiçbir şey talep etmiyor ve kendi açıklığından başka hiçbir şey emretmiyor. Egemen istisna tablosuna göre, hukuk, taşralı adam için geçersizliğiyle geçerlidir ve taşralı adamı, kendisinin dışına terk ederek yasak alanında tutuyor. Sadece taşralı adamın mukadderatı olan bu açık kapı, bu adamı dışlayarak içliyor ve içleyerek dışlıyor. İşte her türlü yasanın zirvesi ve koku de budur. *Dava*'da rahip, mahkemenin ruhunu özetlerken söylediği "Mahkeme sizden hiçbir şey istemiyor. Sizi geldiğiniz zaman içeri alıyor, gittiğiniz zaman da bırakıyor" sözleri, nomos'un orijinal yapısını ifade ediyor (Agamben, 2001: 70-71).

Bu bağlamda söz konusu mesel "bir şeyin nasıl olmuyor görünerek gerçekten olduğunu anlatır ve hikâyedeki taşralı adamın Mesihsel çıkmazları, tam anlamıyla, egemen yasaklamayı kavramaya çalışan çağımızın bu süreçte yüzleşmesi gereken zorlukları dile getirir" (Agamben, 2001: 80). Burada kapının kendisi bir istisna sorununa dönüşür. Bu istisna fikri, zamanın akışı ve olağan hal-olağanüstü hal diyalektiği içinde tüm imalarıyla bir Mesiyanizme de göndermede bulunur. Bu minvalde Agamben (2010a: 123), Kafka ve Benjamin özelinde bir ortak nokta olarak "sonsuz çizgisel zaman boyunca ilerleyen tarih fikrinin yerine, kilit olayın hep oluşum halinde bulunduğu ve amacın uzak gelecekte değil de hep şimdide olduğu bir 'tarih durumunun' paradoksal imgesini koymaya götürmüş olan Yahudiliğin o Mesihçi sezgisi"nden bahseder. Mills'in (2011: 130) işaret ettiği üzere, Kafka'da olduğu gibi Agamben'de de "Mesiyanik olana ilgi"[16] son derece belir-

16 Bu bağlamda küçük bir malumat olarak Agamben'in, Pier Paolo Pasolini'nin *Il vangelo secondo Matteo* (1964) filminde havari Filippo rolünde yer aldığını da belirtelim. Bkz.

gin bir niteliktir. Kafka metinlerinde karşımıza çıkan Mesih fikri,[17] Agamben'deki "radikal bir biçimde dünyevi bir Mesiyanizm" (Snoek, 2012: 14) gibi bir belirsizlik fikri içinden şekillenir. Zira Kafka'nın (2014: 48) da belirttiği gibi, "Mesih, ancak ona gereksinim kalmadığı anda gelecek, varış anından bir gün sonra gelecek, Son Gün'de değil günlerin en sonuncusunda gelecek(tir)". Burada yine Kafka'nın (2016d: 40), kıyamet gününü bir "olağanüstü hal mahkemesi"ne benzetmesi, Mesiyanizm ve istisna arasındaki bağa göz kırpması açısından anlamlıdır. Agamben (1999: 172), tüm bu temelde "kapı meselinin mesiyanik bir çağda yasanın durumunun bir alegorisi" olduğunu ve yasanın "anlamı olmadan yürürlükte oluşu"na, dolayısıyla yasanın "hiçbir şey buyurmadan ve fark edilmeden" varoluşuna işaret ettiğini anımsatır. Bu, hiç şüphesiz, bir paradoksa işaret eder.

Bu açıdan Cixous'nun (1991: 14-15, 18) söz konusu kapı meselini "paradoksun yüceltimi" olarak değerlendirmesi, yasanın –taşralı adamın kapıdan girmesini engelleyen şeyin "beden değil, söz" olmasından hareketle– yapısına dikkat çekmesi ve söz konusu meselin aynı zamanda "şehir ve taşra, doğa ve kültür arasında" geçtiğini zikretmesi anlamlıdır. Cixous –yine aynı yerde– yasanın önündeki adamın zaten yasanın içinde olduğunu savunur. "Adam yasaya girmek arzusuyla" kapının önüne gelmiştir ve "arzusu zaten yasaya aittir". Burada dikkat çekici olan, Cixous'nun işaret ettiği üzere, "yasanın sırrının maddi bir içerisi olmaması"ndan kaynaklanması ve yasanın "tanımlanamaz" olmasıdır. Bu haliyle yasa "sözel bir inşaa"dan ibarettir ve sadece "adı üzerinden var olabilir". Cixous'nun işaret ettiği haliyle paradoks bu noktada belirginleşir. Yasa, aslında "var olmadığına dair sırrı korumak için" vardır. Derrida'nın (1992: 196) işaret ettiği üzere, bu haliyle *Yasa Önünde*, "yasanın ulaşı-

17 Bu Mesiyanik öge, Kafka metinlerinde bazen masalsı denebilecek bir ivme kazanır. Buna verilebilecek bir örnek yazarın "Çakallar ve Araplar" öyküsüdür: Çölde konaklayan Avrupalı bir yolcu, bir "çakal sürüsü" ile karşılaşır. Çakallardan biri adamla konuşmaya başlar: "Ben çevredeki en yaşlı çakalım. Seni burada selamlayabildiğim için mutluyum. Neredeyse umudumuzu kaybetmiştik, çünkü çok uzun zamandır seni bekliyoruz; benim annem bekledi ve onların annesi ve herkesin annesi, hatta tüm çakalların anneleri seni bekledi. İnan bana!" Yaşlı çakal adamdan "dünyayı ikiye bölen kavgayı bitirmesini" ister ve ondan "paslı bir makasla" yakınlarında uyuyan Arapların boğazını kesmesini rica eder. Bu rica, Arap rehberin uyanıp çakalları kovmasıyla birlikte gerçekleşmez (Kafka, 2016h: 79-82). Burada görüldüğü türden bir masalsılık hatta ters yüz edilmiş bir fabl kurgusu Kafka metinlerinde sıkça karşımıza çıkar. Walter Benjamin'in (2015: 52) ifade ettiği üzere, "Kafka'nın yaratıkları arasında en çok derin düşünce imkânı tanıyanlar hayvanlardır". Kafka'nın aforizmaları da bir figür olarak hayvana yer açar. Örneğin Kafka (2016d: 28) şöyle der: "Hayvan, hışımla çekip alır kırbacı efendisinin elinden ve kendi kendisinin efendisi olmak için kendi kendisini kırbaçlar, bilmez ki bu, efendisinin kırbacına atılmış yeni düğümün yol açtığı bir hayalden başka bir şey değildir." Bu doğrultuda Kafka'nın (2012b: 28, 30) 1922'de kız kardeşi Elli'ye yazdığı ve "kitap açgözlülüğü"ne değindiği mektupta verdiği kitap siparişleri arasında Brehm'in *Hayvanların Yaşamı* kitabı ile *Grimm Masalları* (Kafka kitabın yanına "Bütün masallar, 3 cilt, Georg Müller Yayınevi. Güzel bir servet doğrusu" notunu düşer) olduğunu da hatırlatalım. Benzeri bir masalsılığı yankılayan bir biçimde Kafka (2016i: 382), Felice Bauer'e yazdığı bir mektupta kendisinin "büyü altındaki bir prens" olmadığını söyler. 8 Mart 1914 tarihinde ise günlüğüne şu notu düşer: "F. de bana karşı, benim kendisine karşı duyduğum nefreti duyuyorsa, aramızda bir evliliğin gerçekleşme olasılığı yok demektir. Bir prens Uyuyan Güzel'le, hatta bundan daha kötüsüyle evlenebilir, ama Uyuyan Güzel bir prens olamaz" (Kafka, 2013: 307).

lamaz niteliği"nin, bizatihi söz konusu "hikâyenin ulaşılamazlığı"nın, "imkânsız bir tarihin tarihi"nin ve bir başka deyişle "yasaklanmış yolun haritası"nın öyküsüdür.

Bu doğrultuda devreye muamma fikri sokulabilir. Agamben'in (2009: 115) işaret ettiği üzere "muammanın en belirgin özelliği, kışkırttığı gizemin yarattığı beklentinin istisnasız her durumda hayal kırıklığıyla el ele gitmesidir". Bu açıdan Agamben'in muamma fikrine yüklediği anlam Kafka metinleri için de geçerli sayılabilir. Hemen hatırlatmak gerekirse, Felix Guattari (2012: 54) "Kafka'nın metinlerinin doğurduğu sürekli muğlaklığın yarattığı muamma etkisi"nden bahseder. Benzeri bir hatta Walter Benjamin (2015: 9) Kafka'nın "muamma"sından söz eder. Bu noktada Adorno'nun (1997: 247) Kafka'nın "muammalı" öykülerinden bahsettiği de anımsanabilir. Muamma, Kafka'nın öznel dünyasının da bir parçasıdır ve Clemens'in (2011: 61) de belirttiği gibi işleyiş biçimlerinden biri de "felsefi soruşturma" da dahil olmak üzere "düşünceyi üretmesi", bir anlamda düşünceye "yol açması"dır. Kafka muammalarla dolu olduğu kadar, muammaların peşinden giden, hatta çoğu zaman onları yaratan ve arzulayan biridir. Tam da bu paralelde Milena Jesenská, 1920 yılının Ağustos'unda Max Brod'a yazdığı bir mektupta Kafka'dan bahsederken, "Bütün bu dünya onun için bir muamma ve öyle olmaya devam ediyor," (Kafka, 2016i: 356) der.[18] Bu bağlamda bir başka örnek zikretmek gerekirse, Kafka'nın (2016i: 28) Felice Bauer'e yazdığı mektupta ondan ne zaman mektup geleceğine dair "muamma"yı "kesinlikle çözmek istediğinden" bahsedişi hatırlanabilir. Muamma, bir tür tefekkür heyecanı yaratır ve Kafka'nın bu konudaki tutkusu Agamben'de, Agamben'in Kafka'sında bir kez daha karşımıza çıkar. Kafka-Agamben hattında karşımıza çıktığı haliyle bu türden bir muamma fikrine işaret eden Derrida (1992: 200) yine *Yasa Önünde* meseli üzerinden önemli bir soru sorar: "Taşralı adam yasaya girmeyi mi arzu etti yoksa sadece yasanın korunduğu yere girmeyi mi?" Derrida'ya göre bu soruya cevap vermemiz mümkün değildir, zira yasa kendisini aynı zamanda bir *topos* olarak kurduğu için, "belki de hakikaten tercih edilecek bir şey yoktur" ve bu ikisi aynı şeydir.

Bu belirsizlik ve muamma fikrinin yasa ve hukuk sorununa eklemlendiği kritik bir diğer Kafka metni hiç kuşkusuz *Dava*'dır. *Dava*, sadece egemenlik ve hukuk sorunu için Agamben'e kullanabileceği derinlikli bir çerçeve sunmakla kalmaz, suçun niteliği üzerine de önemli sorular sorar. Hiç kuşku yok ki suçun Kafka metinlerindeki niteliği meselesi önemlidir. Bu açıdan Adorno'nun (1997: 265) Kafka metinlerinde "şeylerin dünyasının soyut özne üzerinde hâkimi-

18 Aynı mektupta (s. 354-355) Milena, Kafka için hayatın "diğer insanlar için olduğundan bütünüyle farklı" olduğunu da ekler: "Bir kere, para, borsa, döviz kurları ya da bir daktilo onun için tamamen gizemli şeyler (...), bunlar onun için kesinlikle bizim gibi bakmadığı, alabildiğine tuhaf bir muamma. (...) Bir keresinde bir dilenciye iki kron verdi ve paranın üstü olarak bir kron geri almak istedi. Kadın hiç parası olmadığını söyledi. Orada en az iki dakika durup bu meseleyi nasıl halledebileceğimizi düşündük."

yet kurduğu" dedektif romanlarından[19] da izler bulunabileceğine işaret etmesi anımsanabilir. Gürbilek'e (2012: 49) göre de, "Kafka'da kişilerin ne hissettiğinden çok gücün nasıl işlediğini; suçun psikolojik nedenlerinden çok, cezanın nasıl iş gördüğünü gösteren bir anlatım" ve bu paralelde "insan toplumunu sanki bir krokide olduğu gibi kuşbakışı algılayan bir göz" söz konusudur. Bu doğrultuda akla Kafka'nın *Çin Seddi'nin İnşası* öyküsü gelebilir. Kafka'nın (2015: 13) kahramanı burada "Yöneticiler dairesi neresidir, içinde kimler vardır, bu sorulara şimdiye dek yanıt verebilen çıkmadı, sanırım kimse yanıtı bilmiyor," der. Buradaki motif, *Dava*'nın anlatı akışı ile de örtüşür ve belirsizlik sorunu, bir "arada olma" hali, bir eşikte kalma durumu olarak belirir. Kafka'nın kendisinin de bu temelde bir belirsizlik sorununu temsil ettiği söylenebilir. Nitekim Deleuze'e (2006: 200) göre Kafka "çok önceden" kendisini "sürekli yeniden başlanan (okuldan kışlaya, kışladan fabrikaya)" disiplin toplumları ile "hiçbir şeyin asla sonuca ulaştırılamadığı" denetim toplumları arasına "yerleştirmiş" ve "*Dava*'da en korkunç hukuksal biçimleri betimlemiştir: Disiplin toplumlarının (iki kapatma arasındaki) *görünüşte beraatı*, denetim toplumlarının (sürekli değişim halindeki) *sınırsız ertelemesi*, çok farklı iki hukuksal yaşam tarzıdır ve bizim hukukumuz tereddüt halindeyse, bizzat kriz halindeyse, bunun nedeni, bir tarzı bırakıp diğerine dahil olmamızdır."[20]

Belirsizlik temelinde yasa ve suç meselesi, Kafka metinleri için basit bir muğlaklığın ötesinde bir anlama sahiptir. Bu açıdan belirsizliğin bir sınır fikrine karşı konumlandığı söylenebilir. Deleuze ve Guattari'nin (2015: 27) altını çizdiği üzere, örneğin *Dava* özelinde "yargı makinesinin birliği öylesine belirsizdir ki dışarıda ya da içeride olmak arasında hiçbir fark yoktur." *Ceza Sömürgesi* ve *Dava* gibi metinlerden hareket eden Deleuze ve Guattari'ye göre (2015: 97, 99-100) Kafka'da yasa "nesnesi bilinmeyen, boş ve içeriksiz saf biçim olarak" sunulur ve bu açıdan "mutlak pratik zorunluluk alanına aittir." Bu doğrultuda yasa, Kafka metinleri özelinde genelde düşünülenin aksine bir aşkınlık alanı değildir. Deleuze ve Guattari aynı yerde şunu hatırlatırlar: "O her zaman yandaki büroda ya da kapının ardında, sonsuzdadır." Yine Deleuze ve Guattari'ye (2015: 108-111) göre Kafka'nın dünyasında "yasanın var olduğuna inanılan yerde, aslında arzu ve yalnızca arzu vardır" ve "adalet arzudur, yasa değildir". Bu dünyada adalet "bir rastlantı"dan ibarettir. Burada yasa aşkın bir hiyerarşi üzerinden değil, bir "bitişiklik" ve "altkesitlilik" üzerinden işler. *Dava*'da karşımıza çıktığı üzere, herkesin bu tuhaf davanın bir parçası haline gelmesi, Deleuze ve Gu-

19 Gustav Janouch (2008: 111) çantasındaki kitaplar arasında bir polisiye roman gören Kafka'nın ona şöyle dediğini kaydeder: "Böyle bir şey okuduğunuz için utanıp sıkılmanıza gerek yok. Nihayet Dostoyevski'nin *Suç ve Ceza*'sı da doğrusu polisiye bir romandan başka (bir) şey değil. Ya Shakespeare'in *Hamlet*'i? Bir dedektif yapıtı."

20 Deleuze (2007: 160) bu paralelde –"yargı öğretisi" üzerine düşünürken– şunları söyler: "Kafka kendi hesabına, sonsuz borcu 'görünüşte beraat' içinde, ertelenmiş yazıyı da 'sınırsız oyalama' içinde ortaya koyar ki, bunlar, yargıçları deneyimimizin ve kavrayışımızın ötesinde tutarlar."

attari'nin vurguladığı üzere, "yasanın aşkınlığı sayesinde değil, arzunun içkinliği sayesinde" gerçekleşir. Dolayısıyla "adalet, içkin bir arzu sürecidir yalnızca."

Deleuze ve Guattari'nin söylediklerini anımsatan bir çerçeve içinden hareket eden Agamben'e (2009: 85-86) göre, "Kafka'nın eserlerinde yalnızca suçlu bir insanın, yabancı ve uzak bir Tanrı'nın gücü karşısında çektiği ıstırabın hülasasını gören okuma, son derece zayıf bir okumadır." Burada daha derin ve teolojinin sınırlarını zorlayan bir şeyler vardır. Agamben bu noktada devreye utanç fikrini sokar ve Kafka'nın orta sınıfın elinde kalan tek şey olarak utanç duygusuna yoğunlaştığına dikkat çeker. Kafka'nın *Dava*'sı özelinde Joseph K.'nın yapmaya çalıştığı şeyin "masumiyetini değil, utancını kurtarmak" olduğunu iddia eder ve Kafka'nın "insanın en azından utancını muhafaza ederek, antik mutluluğa bezer bir şeyi yeniden bulduğu"nu savunur. Dolayısıyla burada kurtulan "bizatihi utanç"tır (Agamben, 2010b: 104). Agamben tüm bu temelde Kafkaesk yasanın üç temel niteliğine işaret eder: "Anlamı olmadan yürürlükte olan yasa, istisna hali olarak yasa ve saf yargı olarak yasa" (Snoek, 2012: 22).

Agamben (2010b: 18-19) için Kafka'nın *Dava*'sının "mutlak kötü olarak modern bürokrasi" ya da "bilinmeyen Tanrı olarak mahkeme" veya Kafka'nın kendi yaşamöyküsü olarak yorumları sıkça karşımıza çıksa da roman aynı zamanda "hukukun salt bir duruşma (yargılama) biçiminde resmedilmesi"ne dayanır. Bu doğrultuda:

> (...) Hukukun –her türlü hukukun– özü yargılama (davanın görülmesi) ise, eldeki tek hak (ve onun tarafından kirletilen ahlak) sadece yargılama hakkıysa, bu durumda icra ve ihlal, masumiyet ve suçluluk, itaat ve itaatsizlik, bunların hepsi belirsizleşir ve önemini yitirir. Hukuki düzenlemenin nihai ereği yargıya varmaktır; ama yargı ne cezalandırmayı ne de yüceltmeyi, ne adaleti sağlamayı ne de gerçeği ispatlamayı amaçlar. Yargı kendi içinde bir erektir ve bu, (...) kendi gizemini oluşturur: Yargılamanın gizemi.

Snoek'in (2012: 23-24) vurguladığı üzere Agamben, Kafka'nın evreninde yasanın hiçbir şeye işaret etmemesinin ya da basitçe bir anlamdan, özden yoksun olmasının; masumiyeti belirlemeyi imkânsızı hale getirdiği için son kertede yasayı "yenilmez" ve "daima haklı" kıldığına işaret eder. Burada yasa bir "tanımlanamazlık"la, "fark edilemezlikle" ve dolayısıyla "anlaşılamazlık"la maluldür. Olabildiğince soyut gözüken bu yasa tasavvuru, modern siyasal paradigma içinde istisna hali ile somutlaşır, zira istisna hali de özü itibarıyla bir tür "içerigi" ya da "anlamı olmayan yasa" olarak yürürlüktedir. İçeriğinden sıyrılmış haliyle yürürlükte olan yasa, saf bir hüküm verme/yargı mekanizması olarak somutlaşır. Bir başka deyişle, yasa kuraldan çok "yargı"nın ve "yargılama"nın, yani davanın kendisine dönüşür (Snoek, 2012: 26-27).

Bu eksende Žižek için (2004: 200) de Kafka'nın evreninde –daha çok *Dava* özelinde– Mahkeme'nin temsil ettiği konum "sanki sebeplerle sonuçlar arasın-

daki 'normal ilişkiler zincirinin askıya, paranteze alınması" ile açıklanabilir. Buradan hareketle Žižek (2008: 114) "Kafkacı Şey'in ya aşkın, sürekli elimizden kaçan [Yasa, Şato] ya da öznenin dönüştüğü, metamorfoz olduğu ve hiçbir zaman kurtulamayacağımız gülünç bir nesne" olduğunu savunur. Žižek (2002: 51, 53) burada "Kafka'nın evreni" olarak bahsedilen şeyin aslında "toplumsal gerçekliğin bir fantezi imgesi değil, tam tersine bizzat toplumsal gerçekliğin ortasında iş başında olan fantazinin mizanseni" olduğunu söyler; "bürokrasinin kadir-i mutlak olmadığını hepimiz gayet iyi biliriz, ama bürokratik mekanizma karşısındaki 'fiili' davranışımız zaten onun her şeye kadir olduğuna duyulan inanç tarafından yönlendirilmektedir" hatırlatmasını yapar ve *Yasa Önünde* meselinden hareketle "bastırılan şeyin Yasa'nın otoritesinin doğruluk içermemesi olgusu" olduğunu ileri sürer. Bu bağlamda yine Žižek'e göre (2002: 59) "Kafkaesk öznenin gizemli bir bürokratik varlık (Yasa, Şato) tarafından çağrılmasıyla" başlayan süreçte söz konusu özne "ümitsizce özdeşleşilecek bir özellik arayan özne"dir ve "Öteki'nin çağrısının anlamını anlamaz". Dolayısıyla buradaki çağrı, "özdeşleşmesi/özneleşmesi" olmayan bir çağrıdır".

Özdeşlemesi olmayan bu ideolojik çağrının somutlaştığı aygıt Kafka'nın "kapı"sıdır.[21] Bu düzlemde bizatihi *Şato*'nun da bir "kapı" olduğu söylenebilir. Burada K.'nın yardımcılarıyla olan konuşmasını ["Olmaz; izinsiz kimse şatoya giremez" – "Peki, izin için kime başvurulacak?" – "Bilmem, belki de şato kâhyasına" (Kafka, 2012a: 26)] ya da otelciyle olan tartışması ["Burada gecelemek istiyordum," dedi K. "Ne yazık ki imkânsız!" dedi otelci. "Galiba siz bilmiyorsunuz henüz, burası yalnız şatodaki beyler içindir" (Kafka, 2012a: 42)][22] hatırlamak yerinde olacaktır. Kapı, hem *Şato*'daki hem de *Yasa Önünde*'deki haliyle bir istisnaya işaret eder ve *Dava*'daki biçimiyle düşünüldüğünde "yargılamanın gizemi" bir istisna sorununa yaslanır. Bu temelde Agamben (2001: 75) –hukuk ve hayatın birbirine karıştığı eşik özelinde– "Joseph K.'nın varoluşu ve fiziksel bedeni nihai anlamda Dava ile aynı şey haline geliyor" tespitine giden bir

21 Stach (2013b: 107) Kafka'nın "yapıtlarında(ki) kilitli olmayan, buna rağmen geçilmez kalan kapılar" olduğundan söz eder: "Deliğinden ŞATO memuru Klamm'ın göründüğü YASA ÖNÜNDE'ki kapı", "arkalarında görünmez karanlığın hakim olduğu açık kapılar (Kafka'nın DÖNÜŞÜM için önerdiği kapak resmi)", "parçalanmayla tehdit eden kapılar (ressam Titorelli'nin odasına açılan DAVA'daki kapı)". Kafka, kapılardan günlüklerinde ("Ansızın şu güven nereden çıktı? Keşke kaybolmasa yine! Bu güvenle belini yarı doğrultmuş bir insan olarak da bütün kapılardan girip çıkabilirdim nihayet" ya da "Açıl işte kapı, insan dışarı çıksın, havayı ve sessizliği solusun" [Kafka, 2013: 372, 523]), *Milena'ya Mektuplar*'da ("Bazen karşılıklı iki kapısı olan bir odamız varmış gibi geliyor; ikimiz de kendi kapımızın kolunu tutuyoruz, birimiz gözünü kırpsa diğerimiz kendi kapısının ardına kaçıveriyor..." [Kafka, 2016ı: 52]) veya *Felice'ye Mektuplar*'da ("Şimdi aramızdaki kapı kımıldamaya başladığı veya en azından elimizle kapının kulpunu tuttuğumuz için artık söyleyebilirim, söylemek zorunda olmasam bile [Kafka, 2016i: 5]) da bahseder.

22 Bu noktada *Amerika*'daki "Başkapıcı" karakteri de anımsanabilir. Otel Occidental'in "Başkapıcı"sı, kitabın ana kahramanı Karl'a bir başka yasaktan bahseder: "(...) Tüm hizmet ekipleri mutlaka benim sözümü dinlemelidir. Diğer yandan bu büyük onur karşılığında elbette otel yönetimine karşı bir yükümlülüğüm var: En ufak bir şüphe çekmiş kimseyi salıvermemek" (Kafka, 2016j: 191).

akıl yürütme üzerinden "anlamı olmadan yürürlükte olan bir hukuk altında yaşanan bir hayat(ın), istisna durumunda yaşanan bir hayata benzediği"ne dikkat çeker. Zira "burada, en masum bir jest ya da en küçük bir unutkanlık bile en olmadık sonuçlar doğurabilir. İşte Kafka'nın betimlediği hayat tam da budur: Burada hukuk, içerikten tamamen yoksun olmasının karşılığında hayatı her taraftan kuşatmıştır ve yanlışlıkla çalacağınız bir kapı sizi sonu gelmez mahkeme celselerine taşıyabilir".

Agamben'in vurguladığı doğrultuda çalınacak her kapının bizi sonu gelmez mahkeme celselerine taşıyabilecek olmasının işaret ettiği şey ise tabii ki kapıların bağlantılı olduğudur. Deleuze ve Guattari (2015: 123) "altkesitli, doğrusal ve bitişiklikle işleyen" iktidar yapısının Kafka'daki izdüşümüne bakarken bu iktidar biçiminin Foucault'nun iktidara dair analizlerini yansıttığına işaret eder ve Foucault'nun çözümlemesinde "Kafkavari bir yankı"nın söz konusu olduğuna değinirler. Bir başka deyişle, Kafka'nın evreninde "girilen büronun ardında her zaman başka bir büro vardır, görülen Klamm'ın ardında her zaman başka bir Klamm vardır" (Deleuze ve Guattari, 2015: 179).[23]

Sınır fikri burada önemlidir, zira Kafka'nın kendisi de "kişisel olarak, sınırdadır" ve "yalnızca iki bürokrasinin, eski ve yeni bürokrasinin eklem noktasında olmakla kalmaz, teknik makine ile hukuksal sözcenin de eklem noktasındadır" (Deleuze ve Guattari, 2015: 173). Söz konusu eklemlenme bizatihi Kafka'nın metinleri için de geçerlidir. Bu bağlamda Adorno (1997: 270) *Dava*'nın ve *Şato*'nun kahramanlarının suçları üzerinden değil (zira Adorno'ya göre her iki kahramanın da bir suçu yoktur), "adaleti kendi yanlarına çekmeye çalışmaları" nedeniyle suçlandıklarına dikkat çeker örneğin. Burada sınır fikrinin bir belirsizlik mıntıkasına dönüştüğü eşik önemlidir. Zira suç belirsizleşirken, sadece suçlu değil, yargılayanlar da amaçları açısından belirsizleşir. Burada tüm bir hukuki sürecin salt yargılama özelinde kendi içinde bir amaca dönüşmesi ve bu açıdan anlamsızlaşması söz konusudur. Benzeri bir hatta Cixous'un (1991: 3), Kafka ve Joyce'u mukayese ederken, Joyce'da yasanın temsili bağlamında "spesifik otoriteler"in mevcut olduğuna ve fakat Kafka'da yasanın "herhangi bir kimse tarafından" temsil edilmediğine dikkat çekmesi önemlidir.[24] Zira çoktan yar-

23 Kafka (2013: 537-538), 2 Ağustos 1917 tarihinde günlüğüne şöyle yazar: "Aranan kişi, çokluk bitişikte oturmaktadır. Bu, kolay açıklanır gibi değildir; bir kez doğruluğunun deneyimle kanıtlanmış bir olgu olarak benimsenmesi gerekir. Deneyimin öylesine derinlerdedir ki, önlenmek istense bile başarılamaz. Nedeni, aranılan komşu hakkında hiçbir şeyin bilinmeyişidir. Çünkü ne arandığı bilinir, ne bitişikte oturduğu; ama bitişikte oturduğu kuşkusuzdur."

24 Bu şüphesiz egemenlik sorununa bir belirsizlik sorununu da eklemler. Bu belirsizlik bir anlaşılmazlık hali ile birlikte ilerler. Bu açıdan Kafka'nın *Dönüşüm*'ünde de söz konusu anlaşılmazlık meselesine yönelik işaretler mevcuttur. Örneğin "Bir sabah huzursuz düşlerinden uyandığında kendini yatağında korkunç bir haşereye dönüşmüş bulan" Gregor Samsa'nın temel sorunlarından biri çevresindekilerin "kendisini anlayamaması"dır ve "onlar, kendisini anlayamadıkları için, hiç kimse, kız kardeşi de dâhil, Gregor'un onları anlayabileceğini düşüne(mez)" (Kafka, 2016c: 33, 58). Yeri gelmişken belirtelim: Kafka (2016i: 82-83), Felice Bauer'e yazdığı mektupta *Dönüşüm*'ün "biraz dehşet verici" ve "sınırsız bir tiksindiriciliğe" sahip olduğunu ekler ve hikâyeyi Bauer'e okumak ve "bunu yaparken mutlaka elini tutmak"tan bahseder.

gılamanın kendisi, yargılayanlardan ve yargılananlardan daha önemli hale gelmiştir.

Yine benzeri bir düzlemde Reiner Stach (2013a: 561) *Dava*'dan bahsederken "biçim açısından Kafka'nın mahkemesinin gerçekçiliği"nden söz eder: "Suçlananlar, mübaşirler, avukatlar, hâkimler, makam odaları, hiyerarşiler, dosyalar, cezalar vardır. Ama bu devasa aparatın hangi amacı güttüğü açıklanmaz, o kendi içinde dönüp durur, kendi kendisini besliyor görünür."[25] Bu açıdan Georg Lukács'ın (1975: 55) da belirttiği üzere "Kafka'da, doğrudan doğruya bir gerçekçilik karşıtlığı ile değil de, ayrıntı gerçekçiliğinin betimlenen gerçekliği yadsıdığı diyalektik bir süreçle karşılaşırız". Bu diyalektik süreç temelinde, *Dava* ve *Şato* özelinde anlaşılabileceği üzere, Georges Bataille'ın egemenliğin mantığına ilişkin söylediklerinin de yankısı bulunur. Bataille'ın (2014: 133) zikrettiği üzere "egemenlik hiçbir zaman harekete geçmez, hak iddia etmez; hak iddia etmek hiçbir şekilde egemen olamayan, hep sonuçların peşinde koştuğu için tutsak olan eyleme mahsustur".

Bu noktada Agamben'in *Dava* ve *Şato* arasındaki ortaklığa işaret eden okuma stratejisi yeniden devreye girer. Agamben (2008: 13-26) "Roma Hukuku'nda savcılık müessesesinin sınırlı rolü"nden bahsederken, adalet mekanizmasının işleyişi için büyük bir tehdit kabul edilen tekinsiz bir eyleme değinir: Calumnia ya da Kalumnia, yani "iftira". Bu eylemin yarattığı tehdidin büyüklüğü karşısında iftiracının aldığı ceza da o ölçüde büyüktür: Yalan yere suçlamada bulunan kişinin alnına bir K (Kalumniator) harfi kazınır. Davide Stimilli'nin yorumuna atıfla Agamben, *Dava*'nın başlangıç cümlesini anımsatır ("Biri Josef K.'ya iftira etmiş olmalıydı, çünkü kötü bir şey yapmamış olmasına karşın bir sabah tutukladılar onu" [Kafka, 2016a: 19]) ve Kafka'nın hukuk tahsiline[26] dikkat çeker. Burada Josef K. kendi kendinin iftiracısıdır ve aslında kendi davasını başlatan odur. Agamben Roma hukuku temelinde "yasanın kendisinin özü itibariyle bir suçlama olduğu"na ve "yasada suçlananın masumiyetini kaybedip bir tartışma nesnesine" dönüştüğüne dikkat çeker. Burada kişinin kendine yönelik iftirası,

25 Kafka'nın (2016k: 265) *Dava*'sının "Müdür Yardımcısıyla Kavga" başlıklı tamamlanmamış bir bölümünde Josef K.'nın gözünden mahkeme "tümünü kavraması mümkün olmayan büyüklükteki" bir "kurum" olarak nitelendirilir.

26 Kafka'nın (2016i: 195) Roma Hukuku'na aşinalığı Milena'ya yazdığı bir mektupta da karşımıza çıkar: "Yaşım 20'den biraz fazlaydı. Durmadan odada bir aşağı bir yukarı dolaşıyor, gireceğim ilk devlet sınavı için, sinirlerim gerilmiş bir halde bana saçma gelen şeyler öğrenmeye çalışıyordum. Yaz mevsimiydi, hava çok sıcaktı, işte tam bu zamanlardı, dayanılır gibi değildi; pencerenin yanında durdum, iğrenç Roma Hukuku tarihini ağzımda geveleyerek uzun bir süre öyle kaldım, sonunda kızla işaretleşerek anlaştık." Kafka (2013: 582) 25 Ekim 1921 tarihinde günlüğüne düştüğü notta ise hukuk eğitiminden şöyle bahseder: "Ancak saçma şeylerin yanıma yaklaşmasına izin veriyordum, örneğin hukuk öğrenimi, büro, daha sonraları bahçe işi, marangozluk ve benzeri ek uğraşlar." Friedländer (2015: 28) da Kafka'nın 1901-1906 yılları arasında tamamladığı hukuk eğitimi sırasında "hukuk derslerinin kasvetini dengelemek adına", "Alman Edebiyatı'ndan da birkaç ders aldığını ama esas bölümüne sıkı bir görev bilinciyle bağlı kaldığı"nı kaydeder. Yeri gelmişken Agamben'in de 1965 yılında mezun olduğu Roma Üniversitesi'nde hukuk eğitimi aldığını kaydedelim (Snoek, 2012: 6-7).

"Kafka'nın hukukla olan devamlı mücadelesindeki stratejisinin bir parçası" olarak karşımıza çıkar. Zira bu strateji "suç olmadan ceza olmayacağı" ilkesinden hareketle öncelikle suçu sorgulanır hale getirir ve suçun sorgulanırlığı ile birlikte cezalandırma da tartışılır hale gelir. Agamben burada *Dava*'nın "Katedralde" bölümünden bir pasajı [K.'nın "Burada bir yanlışlık var. Aslında bir insan nasıl suçlu olabilir?" sorusuna rahip şöyle cevap verir: "Karar aşaması bir çırpıda gelmez, yargılama zamanla bir karara dönüşür" (Kafka, 2016a: 226-227).] anımsatır. K.'nın vakasında, yani "suçun davayı başlatmak olduğu yerde, hüküm sadece davanın kendisi olabilir". Agamben'in Roma Hukuku'ndaki haliyle *accusare*'nin (suçlama) *causa*'dan (dava) türediğine yönelik açıklaması bu doğrultuda bir kez daha anlam kazanır. Burada suçlanan ve suçlayan iç içe geçer, suçun ve suçlamanın niteliği bulanıklaşır. Zira *causa*, Josef K.'nın kendine yönelik iftirasında saklıdır ve iftira "suçlamayı yozlaştırır", onu bozar, sınırlarını tehdit eder. Çünkü mahkeme aslında K.'dan hiçbir şey istememektedir ["Mahkeme senden hiçbir şey istemez. Geldiğin takdirde seni kabul eder ve gittiğin zaman da bırakır" (Kafka, 2016a: 238).]. Dolayısıyla Kafka'nın evreninde yegâne suç "birinin kendine yönelik iftirası"dır. Dava süreci, bu iftiranın yerindeliğini tespite yönelik olarak işler. Burada kendine yönelik iftira öznenin yasayla başa çıkmak için başvurduğu bir stratejidir ve son kertede bir sınır belirleme sorununa bağlıdır. Agamben bu noktada yine Roma geleneğine döner ve bu gelenek içinde toprak ölçümü ve sınır belirleme işine atfedilen öneme değinir. Sınır belirleme işi doğrudan hukuki bir meseledir ve bu nedenle kadastrocu aynı zamanda *iuris auctor*, yani "yasanın yaratıcısı" olarak kabul edilir. Kafka'nın *Şato*'sunda karşımıza çıkan K., bu açıdan bu gelenekte toprak ölçümü terminolojisinin bir parçası olan *kardo*'ya atıfta bulunur. *Kardo*, kadastro memurunun kullandığı bir ölçüm aracı olan *groma*'nın bir parçasıdır ve kuzey güney yönüne işaret eden dikey aksa işaret eder. Bu açıdan Şato'nun kahramanı K.'nın mesleği olan kadastroculuk önem kazanır. K.'nın anlatıdaki varlığı Şato ve köy arasında zaten belirgin olan sınırların varlığıyla[27] ilgili değildir. Agamben burada *kardo*'nun aynı zamanda "kapı menteşesi" anlamına işaret eder. Dolayısıyla *kardo*, "yasalar sistemi" olarak "kapı"nın hareketi açısından kritiktir. Tam da bu noktada K.'nın mücadelesi Agamben'e göre "Kafka'nın büyük stratejik sezgisi" doğrultusunda "Tanrı'ya ya da yüce egemene değil, bu egemenlik biçimlerini temsil ettikleri iddiasındaki meleklere ve habercilere" yöneliktir. K. "yüksek ve alçak, köy ve Şato, tapınak ve hane, ilahi ve insani arasındaki sınırları işlemez hale getiren" bir figür-

27 Burada K.'nın Muhtar ile olan konuşması anımsanabilir: "Dediğiniz gibi kadastrocu olarak işe alındınız; ama ne yazık ki, bize bir kadastrocu gerekli değil. Bir kadastrocu için en ufak iş yok bizim burada. Küçük topraklarımızın sınırları belirlenmiş, hepsi güzel güzel kayıtlara geçirilmiştir. Bunların el değiştirdiği görülmez pek, ufak tefek sınır anlaşmazlıklarını ise kendimiz çözümleriz. Eh, bu durumda ne yapalım bir kadastrocuyu?" (Kafka, 2012a: 73). Kadastrocuya ihtiyaç duyulmaması K.'nın konuştuğu Öğretmen tarafından da vurgulanır: "(...) Doğrusu okul hademesine de bir kadastrocu gibi pek ihtiyacımız yoktur. Gerek okul hademeleri gerek kadastrocular sırtımızda yüktür bizim" (Kafka, 2012a: 116).

dür. Görüldüğü üzere Agamben'in Kafka'sı bir kez daha sınır, eşik ve belirsizlik sorunları içinden somutlaşmış bir figür olarak karşımıza çıkar.

Söz konusu sorunlar paralelinde Agamben (2012c: 47-49), Kafka'dan bahsederken kötülüğün sıradanlığı fikrine de işaret ederek, Kafka'da aşkın bir kötü olarak "şeytani" olanın yokluğuna dikkat çeker ve –"Walser'in yarattığı kahramanlar"da da görülen bir özellik olarak– Kafka'nın yarattığı kahramanların asli özelliğinin "ilahi olan ve her şeye gücü yeten karşısındaki doğal masumiyetleri değil, günah işlemeye ayartılmalarının doğal masumiyeti" olduğunu söyleyerek "hukuk ve kanun güçlerince günah işlemek, kötülük yapmak için baştan çıkarılan ve kesinlikle banal bir adam olan Eichmann, çağımızın bu yazarların teşhisleriyle hesaplaştığı korkunç bir doğrulamadır" tespitini yapar. Kötülük ve cezalandırmanın mantığını işaret eden bu değerlendirme üzerinden Kafka'nın *Ceza Sömürgesi* (ya cla *Ceza Kolonisinde*) öyküsü anımsanabilir.

Ceza Sömürgesi'ndeki üç parçadan ("yatak, yazıcı ve tırmık") oluşan ve suç işlediği düşünülen kişinin bağlanarak bedenine ihlal ettiği hükmün kazındığı (öyküde makineye bağlanan askerin suçu itaatsizliktir ve bedenine yazılacak olan hüküm "Amirine saygı göster" şeklindedir) ceza makinesinden sorumlu yargıç-subaya göre "suçtan şüphe edilemez". Üstelik şüphe edilemeyen suçun hükmü verilirken cezalandırılana herhangi bir açıklama yapılmaz, zira suçlu "kararı nasıl olsa bedeninde görüp öğrenecektir". Suçlu, suçunu bilmediği gibi mahkûmiyet aldığını da bilmez. Kendini savunmasına da izin verilmez. Makinenin yazıcısı verilecek hükme göre çalışan bir çark mekanizmasına bağlıdır. Bu işleyişe dair yargıç-subayın kullandığı çizimler, eski yargıç-subayın çizimleridir ve fakat bu çizimler başkası tarafından, sözgelimi bu cezalandırmaya tanık olması istenen gözlemci tarafından –gözlemcinin tüm çabalarına karşın– okunamaz. Yargıç-subay hayranı olduğu makineye eskisi kadar ilgi gösterilmemesinden şikâyet eder. Makineye dayanan infaz sisteminin yürürlükten kalkacağından endişelidir. Koloniyi yöneten kumandanı sistemin devam ettirilmesine yönelik olarak ikna edebileceğini düşündüğü gözlemciden aradığı desteği bulamaz. Bunun üzerine makineye bağlanmış eri serbest bırakır. Gözlemciden tekrar çizimleri okumasını ister, gözlemcinin okuyamadığı bu çizimlerde yer alan notta "Adil ol" yazmaktadır. Bunun üzerine yargıç-subay kendini makineye bağlar, makinenin parçalanışı ile birlikte hayranı olduğu makinenin son kurbanı kendisi olur (Kafka, 2016e: 1-52).

Deleuze (1995: 29) *Ceza Sömürgesi*'ndeki haliyle "yasanın teorik değil, salt pratik bir belirlenim" olarak görünürlük kazandığını, yasanın bilinemeyeceğini çünkü onda 'bilinecek' hiçbir şey olmadığını" belirtirken şunları da söyler: "Yasa ile ancak onun eylemi aracılığıyla karşılaşırız ve yasa, ancak kendi hükmü ve infazı ile eyler. Yasa, hükümden ayırt edilemez ve hüküm de uygulamadan ayırt edilemez. Biz yasayı ancak yüreğimizde ve bedenimizde bıraktığı izden biliriz."

Agamben'e (2009: 129) göre ise *Ceza Sömürgesi* öyküsü iki şekilde yorumlanabilir: Bunlardan ilkine göre, "yargıç rolünü oynayan subay"ın adalet ilkesini ihlali söz konusudur ve bu ihlale ortak olan makine de subay ile birlikte yok edilmelidir. İkinci okumaya göre ise, "adaletli ol emri" tam da "makineyi paramparça eden talimattır". Agamben'in (2008: 19) belirttiği gibi "makinenin asıl amacı quaestio veritatis olarak işkencedir", işkence burada gerçeğin yahut hakikatin aranma çabasına işaret eder. Zira Kundera'nın (1988: 91) ifade ettiği gibi, Kafka'nın dünyasında "ceza, suçu arar". Burada bir kez daha hukuk alanının belirsizliğinin adalet ilkesinin belirsizliği ile iç içe geçmesi söz konusudur. Tıpkı *Yasa Önünde*'de, *Dava*'da ya da *Şato*'da olduğu gibi "anlamı olmadan yürürlükte olan"; sadece yasa ve hukuk değil, bu ikilinin bir parçası olan cezalandırma mekanizmasıdır da. Makine, kendisini kullananlardan daha önemlidir, tıpkı yargı sürecinin yargılayan ya da yargılananlardan daha önemli olması gibi. Öyküdeki makine parçalanmış olsa da Agamben'in Kafka'sının bize öğrettiği şeylerden biri de her makinenin bir başka makineye bağlı olduğudur. Tıpkı birbirine bağlı kapılar gibi.

Sonuç

Milena Jesenská, Kafka'nın ölümü üzerine kaleme aldığı 6 Haziran 1924 tarihli anma yazısında Kafka'nın "çekingen, korkak, yumuşak ve iyi kalpli" olduğunu söylerken "onun bütün kitaplarının insanlar arasındaki gizli anlaşmazlıkların, suçsuz suçun dehşetini anlattığı"nı söyler (Kafka, 2016: 366-367). Jesenská'nın sözünü ettiği "suçsuz suç", Agamben'in dünyasında egemenin konumunu düşünmek için de elverişli bir kavramdır. Egemen, siyasal öznenin siyasallığını askıya alarak bizatihi onun varlığını bir suç gerekçesi haline getirebilen bir kategoridir. Agamben'in deyişiyle, "iktidarın gözünde, her yurttaş potansiyel bir teröristtir" (Cerf, 2012). "Suçsuz suç" bu açıdan istisnanın ve, daha somut bir düzeyde, olağanüstü halin işleyiş mantığı ile de örtüşür.

Buradan hareketle söz konusu çalışmanın argümanları üç noktada özetlenebilir: Birincisi, Agamben'in Kafka'da bulduğu şey; onun egemenin konumlandırılması sorununa bakışı açısından önemlidir ve Kafka'nın evreni, Agamben'in egemenliğin işleyişine dair getirdiği yaklaşım ile temel bazı paralelliklere sahiptir. Bu açıdan Kafka'nın Agamben için önemi, kaynağını Kafka metinlerinin sınır, eşik ve belirsizlik sorunları üzerine sorduğu sorulardan almaktadır. İkincisi, yine Kafka evreninde karşımıza çıkan yasa ve adalet sorunu; Agamben'in metinlerinde ele alındığı haliyle bu sorunların düşünülme biçimine büyük ölçüde ilham veren ve bu sorunların ele alınışını destekleyen bir çerçeve sunar. Üçüncüsü, Kafka'nın metinleri; Agamben'in temel temalarını anlamaya ve açıklamaya yönelik pratik bir işleve sahiptir. Bu metinler, Agamben'in tezlerini hem doğrulayan hem de zenginleştiren bir yapı sunarlar.

Kafka "politikadan hiç anlamadığını" (Janouch, 2008: 79) söylese de Agamben'in Kafka'sı, egemenlik ve hukuk nosyonları ekseninde belirgin bir biçimde politik bir figürdür.[28] Agamben'in Kafka'sı; geçmiş ve şimdi, hukuk ve iktidar, siyaset ve etik[29] arasındaki bir belirsizlik mıntıkasında durur. Agamben, Kafka'daki mevcut siyasallığı kendi egemenlik okuması üzerinden yeniden kurar. Bu bağlamda Agamben'in Kafka'sı; anlamı olmayan, sadece yargılama gücü olarak çalışan yasaya, bir başka deyişle açık duran kapıya karşı izlenebilecek yolun "kapının kapanmasından başka seçenek kalmayıncaya dek" yasayı uç noktasına götürmek olduğuna işaret ettiği ve yasanın çizmek istediği sınırları anlamsızlaştırma olanağına göz kırptığı için de önemlidir (Snoek, 2012: 149-150).

Agamben ve Kafka arasındaki çizgi, Kafka'nın üç kız kardeşinin de Nazilerin toplama kamplarında hayatını kaybetmesi (Stach, 2013b: 373-374, 626)[30] ya da Gregor Samsa'nın dönüştüğü haşereyi karşılamak için kullanılan *ungeziefer*[31] sözcüğünün "kurban etmek için uygun olmayan kirli hayvan" (Friedländer, 2015: 44; O'Neill, 2014: 69; Green, 2000: 23; Bernofsky, 2014) anlamına gelen bir kökten türemiş olması gibi fazlasıyla tuhaf tesadüflerde belirginleştirilebilir kuşkusuz. Ancak nihayetinde hem Agamben hem de Kafka için tek bir ortak nokta bulmak gerekirse bu, ne kadar karanlık ve tekinsiz olursa olsun, her ikisinin de hakikatle yüzleşme konusunda bize yaptığı ısrarlı çağrıda saklıdır. Zira Kafka'nın (2014: 62) çok zaman önce sessizce anımsattığı gibi, "yalanlar evrenindeki yalan, doğruya başvurarak yok edilemez, ancak gerçekler evrenine geçilerek yok edilebilir".

28 Deluze ve Guattari'nin (2015: 45-47) Kafka merkezinde ele alınan minör edebiyat kavramsallaştırmasının temel özellikleri olarak "bir azınlığın majör bir dilde yaptığı edebiyat(a), bu edebiyatlardaki her şeyin siyasal olması(na), her şeyin kolektif bir değer taşıması"na yaptıkları vurgu bu noktada anlamlıdır. Burada Kafka'nın romanlarındaki siyasallığı bir tür ortak bilinç hikâyesine dönüştüren bir dinamikle karşılaşılır.

29 Bu bağlamda Agamben'in (2012c: 23-24) "Etik ancak iyinin, kötülüğün iyice kavranmasından başka bir şey olmadığının, sahici ve uygun olanın, sahte ve uygun olmayandan başka bir içeriğe sahip olmadığının açığa çıktığı yerde başlar" uyarısının Kafka metinlerinde de söz konusu olduğunu iddia etmek mümkündür.

30 Stach (2013b: 626-628) Kafka'nın kız kardeşlerinden Elli ve Valli'nin Chelmno'da, Ottla'nın Auschwitz'de öldüğünü kaydederken; Kafka'nın taşra doktoru olan dayısı Siegfried Löwy'nin "sürülmekten intihar ederek kendini kurtardığı"nı, Kafka'nın "yoğun ilişkisi olan dört kadından ikisinin de toplama kamplarında can verdiği"ni –Julie Wohryzek'in Auschwitz'de öldürüldüğünü, Milena'nın ise "politik tutuklu olarak Ravensbrüc'te öldüğü"nü– söyler ve hacimli çalışmasını şöyle bitirir: "Kafka çifte mutluluğa ererek önce veremden, sonra da toplama kampından kurtulmuş olaydı, bu uygarlaşmış felaketin sonunda hiçbir şeyi bir daha tanıyamayacaktı. Onun dünyası artık yok. Yalnız dili yaşıyor."

31 Sözcüğe Piglia'nın (1999: 187) romanında da atıfta yapılır: "Ungeziefer kelimesi, dedi Tardewski, Nazilerin toplama kamplarındaki tutukluları ifade etmek için kullandıkları bu kelime, Gregor Samsa'nın bir sabah uyandığında dönüşmüş olduğu şeyi tanımlamak için Kafka'nın kullandığı kelimenin aynısıdır." Böcek/haşere vurgusu başka Kafka metinlerinde de karşımıza çıkar. Örneğin Kafka, babasının, tiyatrocu Löwy'i "haşarata benzettiği"ni ve "sevdiği pek çok insana yaptığı gibi hemen elinin altında hazır bulundurduğu köpeklerle pireler meseline sarıldığı"nı yazar. Babasının kendisine vereceği cevabı tahmin etmeye çalıştığı bölümde yine babasının ağzından "yalnızca sokmakla kalmayan, aynı zamanda hayatını sürdürmek için kan emen böceklerin savaşı"ndan bahseder (Kafka, 2016b: 23, 67).

KAYNAKÇA

Adorno T. W. (1997) *Prisms*, çev. S. ve S. Weber, The MIT Press, Cambridge.

Agamben, G. (1999) "The Messiah and the Sovereign: The Problem of Law in Walter Benjamin", *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, Stanford University Press, California.

Agamben, G. (2000) *Means Without Ends: Notes on Politics*, çev. V. Binetti ve C. Casarino, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Agamben, G. (2001) *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İ. Türkmen, Ayrıntı, İstanbul.

Agamben, G. (2006) *İstisna Hali*, çev. K. Atakay, Otonom Yayıncılık, İstanbul.

Agamben, G. (2008) "K" Clemens J. vd. (der.) *The Work of Giorgio Agamben: Law, Literature, Life* içinde, Edinburgh Univesity Press, Edinburgh.

Agamben, G. (2009) *Nesir Fikri*, çev. F. Genç, Metis, İstanbul.

Agamben, G. (2010a) *Çocukluk ve Tarih: Deneyimin Yıkımı Üzerine Bir Deneme*, çev. B. Parlak, Kanat Kitap, İstanbul.

Agamben, G. (2010b) *Tanık ve Arşiv: Auschwitz'den Artakalanlar*, çev. A. İ. Başgül, Kanat Kitap, İstanbul.

Agamben, G. (2011) *Dünyevileştirmeler*, çev. B. Parlak, Monokl, İstanbul.

Agamben, G. (2012a) *Şeylerin İşareti: Yöntem Üstüne*, çev. B. Parlak, Yayınları, İstanbul.

Agamben, G. (2012b) *Dispozitif Nedir?/Dost*, çev. E. Dedeoğlu, Monokl, İstanbul.

Agamben, G. (2012c) *Gelmekte Olan Ortaklık*, çev. B. Parlak, Monokl, İstanbul.

Agamben, G. (2012d) *Açıklık: İnsan ve Hayvan*, çev. M. M. Çilingiroğlu, YKY, İstanbul.

Agamben, G. (2015) *Stasis: Civil War As a Political Paradigm*, çev. N. Heron, Stanford University Press, California.

Arendt, H. (1994) "We Refugees" Robinson M. (ed.) *Altogether Elsewhere: Writers on Exile* içinde, Faber and Faber, Boston.

Bataille, G. (2014) *Edebiyat ve Kötülük*, çev. A. Sönmezay, Ayrıntı, İstanbul.

Bernofsky, S. (2014) "On Translating Kafka's 'The Metamorphosis'", *New Yorker*, 11 Haziran 2016.

Blanchot, M. (1989) *The Space of Literature*, çev. A. Smock, University of Nebraska Press, Lincoln.

Brod, M. (2010) *Kafka'da İnanç ve Umutsuzluk*, çev. K. Şipal, Cem Yayınevi, İstanbul.

Benjamin, W. (2015) *Kafka Üzerine*, çev. D. Kurt, Altıkırkbeş, İstanbul.

Canetti E. (2008) *Öbür Dava: Kafka'nın Felice'ye Mektupları Üzerine*, çev. K. Şipal, Cem Yayınevi, İstanbul.

Cerf, J. (2012) "Thought Is the Courage of Hopelessness: An Interview with Philosopher Giorgio Agamben", *Verso Blog*, http://www.versobooks.com/blogs/1612-thought-is-the-courage-of-hopelessness-an-interview-with-philosopher-giorgio-agamben, Erişim Tarihi: 22 Temmuz, 2016).

Clemens, J. (2011) "Enigma" Murray, A. ve Whyte J. (ed.) *The Agamben Dictionary* içinde, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Cixous H. (1991) *Readings: The Poetics of Blanchot, Joyce, Kafka, Kleist, Lispector, and Tsvetayeva*, çev. V. A. Conley, University of Minnesota Press, Minneapolis.

De Boever, A. (2011) "Bare Life" Murray, A. ve Whyte J. (ed.) *The Agamben Dictionary* içinde, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Deleuze, G. (1995) *Kant'ın Eleştirel Felsefesi: Yetiler Öğretisi*, çev. T. Altuğ, Payel, İstanbul.

Deleuze, G. (2006) "Denetim Toplumları Üzerine Ek", *Müzakereler* içinde, çev. İ. Uysal, Norgunk, İstanbul.

Deleuze, G. (2007) *Kritik ve Klinik*, çev. İ. Uysal, Norgunk, İstanbul.

Deleuze, G. (2009) "Jean-Jacques Rousseau: Kafka, Céline ve Ponge'un Öncüsü", *Issız Ada ve Diğer Metinler* içinde, çev. F. Taylan ve H. Yücefer, Bağlam, İstanbul.

Deleuze, G. ve Guattari, F. (2015) *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*, çev. I. Ergüden, Dedalus Kitap, İstanbul.

Derrida, J. (1992) "Before the Law" Attridge, D. (ed.) *Acts of Literature* içinde, çev. A. Ronell, Routledge, New York.

Fischer, E. (1985) *Franz Kafka*, çev. A. Cemal, Bilim Felsefe Sanat Yayınları, İstanbul.

Foucault, M. (2005) "Michel Foucault'nun Oyunu" Keskin, F. (haz.) *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, çev. O. Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Friedländer, S. (2015) *Kafka: Utanç ve Suçluluğun Şairi*, çev. T. Aysu, İthaki, İstanbul.

Green, D. H. (2000) *Language and History in the Early Germanic World*, Cambridge University Press, Cambridge.

Guattari, F. (2012) *Franz Kafka'nın Altmış Beş Düşü*, çev. M. Erşen, Monokl, İstanbul.

Gürbilek, N. (2012) "Kafka'nın Böceği", *Benden Önce Bir Başkası*, Metis, İstanbul.

Janouch, G. (2008) *Kafka ile Söyleşiler: Notlar ve Anılar*, çev. K. Şipal, Cem Yayınevi, İstanbul.

Kafka, F. (2012a) *Şato*, çev. K. Şipal, Cem Yayınevi, İstanbul.

Kafka, F. (2012b) *Yeni Bulunmuş Mektuplar*, çev. K. Şipal, Cem Yayınevi, İstanbul.

Kafka, F. (2013) *Günlükler*, çev. K. Şipal, Cem Yayınevi, İstanbul.

Kafka, F. (2014) *Mavi Oktav Defterleri*, çev. Y. Majiskül, Altıkırkbeş, İstanbul.

Kafka, F. (2015) "Çin Seddi'nin İnşası", *Çin Seddi'nin İnşası*, çev. M. K. Utku, Altıkırkbeş, İstanbul.

Kafka, F. (2016a) *Dava*, çev. A. Cemal, Can, İstanbul.

Kafka, F. (2016b) *Babaya Mektup*, çev. C. Ener, Can, İstanbul.

Kafka, F. (2016c) *Dönüşüm*, çev. T. Bora, İletişim, İstanbul.

Kafka, F. (2016d) *Aforizmalar*, çev. O. Çakmakçı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Kafka, F. (2016e) *Ceza Sömürgesi*, çev. İ. Özdemir, Kırmızı Kedi, İstanbul.

Kafka, F. (2016f) "Yasa Önünde", *Ceza Kolonisinde ve Diğer Öyküler*, çev. G. Sert, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Kafka, F. (2016g) "Akademi İçin Bir Rapor", *Ceza Kolonisinde ve Diğer Öyküler*, çev. G. Sert, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Kafka, F. (2016h) "Çakallar ve Araplar", *Ceza Kolonisinde ve Diğer Öyküler*, çev. G. Sert, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Kafka, F. (2016i) *Milena'ya Mektuplar*, çev. E. Tezel, Can, İstanbul.

Kafka, F. (2016i) *Felice'ye Mektuplar*, çev. Ç. Tanyeri vd., Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Kafka, F. (2016j) *Amerika*, çev. A. Sabuncuoğlu, Can, İstanbul.

Kafka, F. (2016k) *Dava*, çev. İ. Igan, Notos, İstanbul.

Kundera, M. (1988) "Kafka's World", *The Wilson Quarterly*, 12(5): 88-99.

Löwy, M. (2008) *Franz Kafka: Boyun Eğmeyen Hayalperest*, çev. I. Ergüden, Versus, İstanbul.

Lukács, G. (1975) *Çağdaş Gerçekçiliğin Anlamı*, çev. C. Çapan, Payel, İstanbul.

McLoughlin, D. (2011) "Threshold" Murray, A. ve Whyte J. (ed.) *The Agamben Dictionary* içinde, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Mills, C. (2011) "Messianism" Murray, A. ve Whyte J. (ed.) *The Agamben Dictionary* içinde, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Minca, C. (2011) "Camp" Murray, A. ve Whyte J. (ed.) *The Agamben Dictionary* içinde, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Murray, A. (2011) "Zo " Murray, A. ve Whyte J. (ed.) *The Agamben Dictionary* içinde, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Murray, A. (2013) *Giorgio Agamben*, çev. A. Aydın, Phoenix, Ankara.

Nabokov, V. (2015) *Edebiyat Dersleri*, çev. A. L. Batur ve F. Özgüven, İletişim, İstanbul.

Piglia, R. (1999) *Suni Teneffüs*, çev. Ş. S. Kaya, Ayrıntı, İstanbul.

O'Neill, P. (2014) *Transforming Kafka: Translation Effects*, University of Toronto Press, Toronto.

Robertson, R. (2004) *Kafka: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.

Snoek, A. (2012) *Agamben's Joyful Kafka: Finding Freedom Beyond Subordination*, Bloomsbury, New York.

Stach, R. (2013a) *Kafka: Karar Yılları*, cilt 1, çev. S. Duru, Sel, İstanbul.

Stach, R. (2013b) *Kafka: Kavrama Yılları*, cilt 2, çev. S. Duru, Sel, İstanbul.

Türk, H. B. (2017) "Potansiyeli Tahayyül Etmek: Agamben'in Bartleby'si", *Kilikya Felsefe Dergisi*, 1:61-74.

Vacarme (2004), "'I Am Sure That You Are More Pessimistic Than I Am...': An Interview with Giorgio Agamben", çev. J. Smith, *Rethinking Marxism*, 16(2): 115-124.

Walser, R. (2016) *Haydut*, çev. C. Ener, Can, İstanbul.

Žižek, S. (2002) *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. T. Birkan, Metis, İstanbul.

Žižek, S. (2004) *Yamuk Bakmak: Popüler Kültürden Jacques Lacan'a Giriş*, çev. T. Birkan, Metis, İstanbul.

Žižek, S. (2008) *Paralaks*, çev. S. Gürses, Encore, İstanbul.

Zalim gurbet sana yol vermiyor mu? Geride kalan Ortodoks kadınların gözünden gurbetliğe bakış*

*Gülen Göktürk***

Özet: On dokuzuncu yüzyılda, Büyük Kapadokya'daki Rumlar arasından binlerce erkek deniz kenarı bölgelere, önemli finans merkezlerine ve deniz aşırı ülkelere daha önce yaşandığından daha yoğun bir biçimde göç etmeye başlamışlardı. İstanbul, İzmir gibi büyük liman şehirlerinde yaşayan Kapadokyalılar arasında hem ticaretle ilgilenenler, hem de hamallık, amelelik veya arayıcılık gibi ağır işlerde çalışanlar bulunuyordu. Göçün ilk döneminde erkekler, eşlerini ve ailelerini yanlarına almadan gurbete gitmiş, dönem dönem gidip gelmek suretiyle sıla ile bağlarını korumaya çalışmışlardı. Geride kalan kadınlar ise çocukların, yaşlıların, malın mülkün ve bazen de köyün sorumluluklarını üstlerine almışlar; kimi fakir olanları el kapılarında çalışmaya başlamışlardı. Bu dönemde dinleri Ortodoks Hıristiyanlık olan bu kadınlar, çevredeki Türk komşularıyla geçmişe göre daha çok irtibat kurmak durumunda kalmış, bazıları Türklerle evlilikler yapmışlardı. Böylelikle, gurbetlik, erkeklerin olduğu kadar kadınların da hayatını değiştirmişti. Büyük bir çoğunluğunun anadili Türkçe olan Anadolu Hıristiyanları kendilerini Türkçe şarkı, türkü, söylence ve hatta dualarla ifade ederlerdi. Eşlerini gurbete gönderdikten sonra türlü maddi ve duygusal zorluklarla mücadele eden, bazıları gurbete giden eşleri tarafından tamamen terk edilen kadınlar, öfke, özlem ve kıskançlık gibi duygularını türküler üzerinden dillendirmişlerdi. Anonim olup hem Müslüman, hem de Hıristiyan Anadolulular tarafından dün olduğu gibi bugün de söylenen bu türküler, bölgedeki kolektif bilincin ürünüydüler. Tüm bunlardan hareketle, bu çalışmanın iki amacı bulunmaktadır. İlki, kadınlara ait sözlü tarih malzemesi ve bunların içinde bulunan ve kadınlara ait olduğu düşünülen gurbet türküleri üzerinden on dokuzuncu yüzyılda Büyük Kapadokya Bölgesi'ndeki Rum yerleşimlerinden yaşanan erkek göçlerinin geride kalanlar üzerindeki etkilerini göstermek ve böylece tarihyazımında geri planda kalan kadınları görünür kılmaktır. İkincisi ise, ele alınan gurbet türkülerinin kültürleri çapraz kesen evrensel folklorik değerler olduklarını kanıtlamaktır. Bu amaçları gerçekleştirebilmek için, makalede Atina'daki Küçük Asya Araştırmaları Merkezi'ndeki Sözlü Gelenek Arşivi'nin Kapadokya dosya-

(*) Bu makalede bahsi geçen arşiv malzemesi doktora tezim için yapmış olduğum araştırma esnasında bulunmuş olup tez içerisinde bir kısmı kullanılmıştır. Kullanılan literatür ve fikirlerin bir bölümü yine doktora tezimle örtüşmektedir (Göktürk, 2015).

(**) Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü yarı-zamanlı öğretim görevlisi.

larının "gurbet" ile ilgili kısımları dikkatlice incelenmiş, tanıklıklar ve türküler bu dosyalardan derlenmiştir.

Anahtar sözcükler: Geride kalan kadınlar, gurbet türküleri, kadın türküleri, Anadolu Hıristiyanları, Kapadokya.

Giriş

"Bana kızma iki gözüm,
gurbete gidiyorum diye
bir kuşa dönüşüp
tekrar senin yakınına geleceğim"[1]

Besteci ve şarkı sözü yazarı Stavros Kougioumtzis'e (1932-2005) ait bu gurbet şarkısı Yunan dilinin en güzel şarkılarından biridir. İlk kez 1965 yılında, Yannis Poulopoulos'un sesinden dinleyiciyle buluşan şarkıda, giden erkek geride kalan kadına sade ama dokunaklı sözlerle veda eder ve tekrar döneceğine dair söz verir. Kougioumtzis şarkıyı bestelerken kimin ya da kimlerin hikayesinden etkilenmiştir bilinmez ama gurbetlik zaten Yunan kültürünü tarihi boyunca şekillendiren en baskın unsurlardan biridir ve besteci için ilham alacağı bir kaynak bulmak zor olmamıştır.

Bugünlerde ekonomik krizin vurduğu ülkede çoğu eğitimli binlerce insan hayatını ülke dışında kazanmak durumunda kalmaktadır. Yalnızca günümüzde değil, tarih boyunca da Yunanlar çeşitli sebeplerle gurbete gitmişler veya gitmek zorunda bırakılmışlardır. Gurbete gitmenin sebepleri arasında ticaretle, gemicilikle veya armatörlükle iştigal etmek önemli nedenler arasındadır. Ancak bugün olduğu gibi, geçmişte de yoksulluk ve işsizlik Yunanları sıladan gurbete sürüklemiştir. Öte yandan Türk-Yunan Mübadelesi (1923) gibi trajik, gayri insani ve her iki halkı da derinden yaralayan olaylar, sürgünler ve savaşlar gibi diğer yıkıcı göç sebepleri de gurbetliğin itici güçleri arasındadır. Tüm bu bahsedilen sebeplerden dolayı, Yunanca şarkılarda gurbet teması oldukça baskın olagelmiştir.

Gurbetlik giden için zor olduğu gibi kalan için de zordur. Giden için, bilinmeze gitmek, yeni bir hayat kurmak, belki hiç bilmediği bir dili öğrenmek, alıştığından farklı koşullarda çalışmak, sılanın hayaliyle yaşamak, fiziken bir yerde, ruhen başka yerde olmak ve özlemek, demektir. Tıpkı Amerika'ya gurbetliği anlatan ve 1926'da Achilleas Poulos'un sesinden bize ulaşan "Neden geldim Amerika'ya" rembetikosunda olduğu gibi:

"Neden geldim Amerika'ya,
Tutuldum kaldım avare

1 "Μη μου θυμώνεις μάτια μου, που φεύγω για τα ξένα. Πουλί θα γίνω και θα 'ρθώ πάλι κοντά σε σένα". Poulopoulos, Giannis "Μη μου θυμώνεις μάτια μου" (9 Temmuz 2009) 26 Haziran 2016. https://www.youtube.com/watch?v=ZA8vpdWZ4Cg

Şimdi bin kere pişmanım
Fakat geçti ah ne çare
Ahh gelmez olaydım
Ahh görmez olaydım
Tek seni şirin Amerika
Görmez olaydım, gelmez olaydım."[2]

Bu şarkı gurbetin ruhta yarattığı karmaşık hisleri çok iyi yansıtır. Göçmen ruh Amerika'ya geldiği için pişmandır ama bir taraftan da cazip ve "şirin"dir gurbet, tutunulan yerdir.

Gurbet denilen iki tarafı keskin bıçaktır. Kalmak da gitmek kadar zordur. Geride kalmak, özlem, yalnızlık, terk edilmişlik ve çoğu zaman tek başına her şeye ve herkese karşı ayakta kalma savaşı vermek demektir. Bazen hüzün yerini kıskançlık ve öfkeye bırakır. Geride kalan, sevdiğinin gittiği yerde karşılaşma ihtimali olan herkesi kıskanır, onu elinden alan koşullara, mekânlara ve insanlara karşı büyük bir öfke duyar. Tüm bunları göz önünde bulunduran bu makale, gurbetin geride kalan kadınlar üzerindeki etkilerini kadın türküleri ve kadın tanıklıkları üzerinden aktaracaktır.

Büyük Kapadokya olarak da ifade edebileceğimiz bölgenin Rum sakinleri on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında erkek nüfusunun büyük bir kısmını başta İstanbul olmak üzere büyük şehirlere veya okyanus ötesi ülkelere göndermişlerdi. Geride kadınlar, çocuklar ve yaşlılar kalmıştı. Eşleri ve çocukları gurbette olan kadınlar hislerini türküleriyle ifade etmişlerdi. Bu çalışma, onların hikâyelerini sözlü tarih kayıtları ve türküler üzerinden gün ışığına çıkarmayı hedeflemektedir. Çalışmamda böyle bir hedef belirlememin üç önemli sebebi bulunmaktadır. İlki tarihyazımında arka planda kalan kadınları tarihsel bir vaka içerisinde görünür kılmaktır. İkincisi türkülerin, insanların günlük hayatlarındaki olayları olduğu kadar, büyük toplumsal hadiselerin onlar üzerinde yarattığı etkileri de anlatan kültürel ürünler olarak, aslında geçmişi aydınlatmada anonim sözlü tarih malzemeleri gibi kullanılabileceklerini göstermektir. Son olarak, bu makale, bahsi geçen türkülerin, hem Anadolu halklarının geçmişteki ortak yaşamlarının mirası olarak, hem de onların milliyetçilik çağında ayrıştıktan sonraki kültür dünyalarını güzelleştiren folklorik değerler olarak evrenselliğine işaret etmek istemektedir.

Bu makalede yer alan türkülerin tamamı Atina'daki Küçük Asya Araştırmaları Merkezi'nin (Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών, KMS) Sözlü Gelenek Arşivi'nin[3] Kapadokya dosyalarında yaptığım araştırmalarda bulunmuştur. Yine, ça-

2 Poulos, Achilleas. "Neden geldim Amerika'ya?" (7 Temmuz 2007) 26 Haziran 2016. https://www.youtube.com/watch?v=NLoekQOQ5RM

3 Bahsi geçen Sözlü Gelenek Arşivi 1930'lar ile 1970'ler arasında Anadolu ve Trakya'dan Yunanistan'a gönderilmiş mübadil ve mültecilerle yapılan mülakatları içermektedir. Küçük Asya Araştırmaları Merkezi hakkında daha fazla bilgi almak için internet sayfasını ziyaret edebilirsiniz: http://tr.kms.org.gr/. Ayrıca, Küçük Asya Araştırmaları Merkezi'ndeki Sözlü Gelenek Arşivi ile il-

lışmamda yer alan sözlü tarih malzemesi de aynı arşivden alınmıştır. Dosyalarda rastladığım türküler yazılı olarak aktarılmakta olup çoğunun ezgisi bilinmemektedir. Merkezin bir de müzik arşivi bulunmaktadır ancak müzik arşivinde bu türkülerin kayıtları bulunmamaktadır.

Sözlü tarih, konuşmaları kayıt edilmeyenlere kulak verir; iktidardakilerin görmezden gelmeyi yeğlediği düşünceleri korumaya alır (Caunce, 2011). Olaylar hakkında bizlere kesin ve olgusal veri sağlayamayabilir; örneğin, tanıklığına başvurulan bir insan olayların sırasını veya tarihlerini kesin olarak hatırlamayabilir. Aslında bu çok da önemli değildir; çünkü ihtiyacımız olan niceliksel ve olgusal bilgileri yazılı tarih kaynaklarından edinebiliriz. Sözlü tarihi bir yöntem olarak değerli kılan, tarihsel olayların sıradan insanların hayatını nasıl değiştirdiğini ve onlara neler hissettirdiğini bize göstermesidir. Bununla ilgili olarak, bu makalenin tam olarak ilgilendiği de şu sorulardır: Gurbetlik geride kalanın hayatını nasıl etkilemiştir? Gurbetin geride kalanda yarattığı duygular türkülerde nasıl ifade edilmiştir?

Makalenin devamında okuyacağınız türkülerin farklı biçimlerde aynı sorunları ve benzer hisleri ele almaları gurbetin geride kalanlar üzerindeki etkilerini oldukça açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Metodolojisi itibarıyla sözlü tarih malzemesi ve türküler üzerinden gurbetliğin geride kalanlar üzerindeki etkilerini inceleyen bu çalışma, göçün göç eden kitleler ve bireyler üzerindeki etkilerine yoğunlaşan göç çalışmaları içerisinde özgün bir yerde durmaktadır.

Çoğunun anadili Türkçe olan Anadolu Hıristiyanlarının[4] masalları, söylenceleri, duaları ve türküleri de Türkçedir.[5] Şüphesiz ki, makalede belirtilen türkü-

gili tartışmaları Penelope Papailias ve Evi Kapoli'nin çalışmalarından takip edebilirsiniz: (Kapoli, 2008; Papailias, 2004).

4 Bu makalede Anadolu Hıristiyanları tamlamasını kullanmamın sebebi bahsi geçen insanların o dönemki yayınlarında kendilerini "Anadolu Hıristiyanları" olarak tanımlamış olmalarıdır. Anadolu Hıristiyanlarının kendilerini nasıl ifade ettikleriyle ilgili olarak Evangelia Balta'nın çalışmalarına, özellikle de aşağıda belirtilen makalesine bakabilirsiniz: (Balta, 2003). Anadolu Hıristiyanları, Ortodoks Hıristiyan olup, Rum Cemaatinin parçasıydılar. Onlar için "Anadolu Rumları" ifadesini kullanmak da hatalı olmayacaktır. "Rum" kelimesi "Yunan" kelimesinden farklı olarak etnik bir topluluğu değil, dinî bir topluluğu işaret eder. Rum demek Romalı ve/veya Ortodoks Hıristiyan demektir ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Ortodoks Hıristiyan olan tüm topluluklar Rum Cemaatinin parçası olarak kabul edilmişlerdir. Türkçe konuşan ve Türkçeyi yazılı dilde Yunan alfabesiyle ifade eden Rumlara "Karamanlılar" da denilmektedir ve bununla ilgili başını tarihçi Evangelia Balta'nın çektiği geniş bir literatür bulunmaktadır.

5 Büyük Kapadokya bölgesinde bazı yerleşim yerlerinde Anadolu Rumlarının anadilleri Türkçe idi. Bu yerleşim yerleri arasında bu bölgedeki sancak merkezlerini ve Kayseri'nin neredeyse bütün köylerini gösterebiliriz. Buna karşılık Kapadokya Yunancasının konuşulduğu yerleşim birimleri de vardı. Örneğin Niğde'nin Rum köylerinin neredeyse tamamında Kapadokyaca adı da verilen Yunancanın bir lehçesi konuşulurdu ancak imparatorluğun son dönemlerinde göçlerin de etkisiyle buradaki Rum nüfus Türkçenin etkisinde daha çok kalmış ve bazıları Yunanca konuşmayı bırakmışlardır. Bkz. (Dawkins, 1916). Anadolu Rumlarının anadilleri ile ilgili olarak, Sia Anagnostopoulou'nun daha çarpıcı bir iddiası vardır. Yunan tarihçiye göre, İzmir'in etrafından bir yay çizersek Anadolu'nun geriye kalanında Rumların büyük bir kısmının anadilinin Türkçe olduğunu görürüz. Bkz. (Anagnostopoulou, 2013). Tüm bu sebeplerden dolayı, Anadolu Rumlarının Türkçe şarkı, türkü, söylence ve hatta dualarla kendilerini ifade etmeleri yadırganacak bir durum değildir.

ler anonimdir ve aynı coğrafyayı paylaşan, benzer sorunlarla mücadele eden ve benzer gelenek ve göreneklere sahip olan, Hıristiyan-Müslüman farketmeksizin tüm yöre halklarının kolektif bilincinin ürünüdür. Bu türkülerin bir kısmı bugün dahi Türkiye ve Yunanistan'da söylenmektedir. Bu çalışmada anlatılarına yer verilen aktarıcıların tümü Anadolu'nun Ortodoks Hıristiyanları olup Türk-Yunan Mübadelesi (1923) ile Yunanistan'a gönderilmelerinin ardından Yunanistan'ın ideolojik aygıtları elinde "Yunanlaşma"[6] sürecini tamamlamış olabilirler. Bu makalede Anadolu Rumlarının milletleşme sürecine değinilmeyecektir ve türküler kimindir sorusu üzerinden siyasi arkeoloji yapılmayacaktır. Daha önce belirtildiği gibi, bu türkülerin evrensel folklorik değerler olduklarını kabul etmek daha doğru bir tutum olacaktır.

Metinde "Büyük Kapadokya" olarak da ifade ettiğim Kapadokya bölgesi tarih içinde bugün aklımıza gelen turistik bölgeden daha büyük bir alana tekabül ediyordu. Helenistik bir Krallık olan Kapadokya Krallığı'ndan, Roma'ya, Bizans'a ve Osmanlı'ya kadar algılandığı şekliyle Kapadokya, sınırları hiçbir zaman keskin olmayan bir bölgeydi. Ben bu makalede Ortodoks Hıristiyanlarını İç Anadolu'daki varlığı ölçüsünde Osmanlı İmparatorluğu'nun Teşkil-i Vilayet Nizamnamesi'ne (1864) kadar Karaman Eyaleti olan ve Karamanoğulları Beyliği'nin (1250- 1487) topraklarına denk düşen Konya, Niğde, Aksaray, Kırşehir ve Nevşehir şehirlerinin toplamını Kapadokya olarak kabul ediyorum.

Kapadokya: Kurak bir ülke

Ünlü coğrafyacı Strabon (İÖ 63- İS 24) Kapadokya'yı "sadece meyve bakımından zengin değil, fakat özellikle tahıl ve her çeşit davar bakımından mükemmel bir ülke" (Strabon, 1993: 9) olarak tanımlamıştı. Ancak, Strabon'dan yüzlerce yıl sonra Kapadokya kurak ve ulaşım sıkıntıları yüzünden kendi içine hapsolmuş bir ülkeydi. Şartlar zordu ve üzerinde yaşayan toplulukları sık sık yer değiştirmeye zorluyordu. Örneğin, on dokuzuncu yüzyıla kadar Kapadokyalılar, Osmanlı'nın iskân politikaları, güvenlik kaygıları, hükümet tarafından yerleşik

6 Anadolu Rumları için milletleşme süreci Yunan ayaklanması sonucunda Yunanistan Krallığı'nın 1832'de kurulmasından kısa bir süre sonra başlamıştır. Krallık öncelikli olarak "entelektüel bir irradantizm" benimseyerek Anadolu Ortodokslarında milli bilinç oluşturmayı hedeflemiştir. Atina Üniversitesi'nden yetişmiş öğretmenler yeni açılan Rum okullarında Yunanca ve Yunan tarihi dersleri vererek Helenizm fikrini yaymaya çalışmışlardır. Yirminci yüzyıla gelindiğinde aşağı yukarı tüm Rum yerleşkelerinde ve köylerinde Rum okulları açılmıştır. Eğitim dışında basın ve dernek faaliyetleri yoluyla da Rum nüfusun milli aydınlanma yaşaması hedeflenmiştir. Bütün bu çabalar Yunan milliyetçiliğini ve Helen kimliğini benimseyen grupların oluşmasını sağlamıştır ancak bu kimliği benimseyenler tüm Rum nüfusuna oranla daha sınırlı bir kesim olarak kalmışlardır. Kolektif kimliğin birincil unsuru din, millet kimliğinin benimsenmesini geciktirmiştir. Anadolu Rumlarının milletleşme süreci asıl olarak İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin ekonomik boykot politikaları ve Balkan Savaşları'ndan (1912-1913) sonra hız kazanmıştır. Türk-Yunan Mübadelesi'nden (1923) sonra ise Yunan devletinin ideolojik aygıtları elinde zaman içinde tamamlanmıştır. Yunan milliyetçiliği için bkz. (Clogg, 1982; Özkırımlı ve Sofos, 2008; Grigoriadis, 2013).

Talaslı bir aile. (Kaynak: KMS, Fotoğraf Arşivi)

hayata geçmeye zorlanan göçebelerle olan anlaşmazlıklar ve yine kuraklık gibi sebeplerden dolayı yer değiştiriyor veya bölgeyi terk ediyorlardı. On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde ise başta Rumlar olmak üzere Kapadokyalılara göç kararı aldıran "çekici güç" "itici güçten" daha kuvvetliydi. Zira Anadolu'nun sahil bölgeleri ekonomik olarak gelişiyor, yeni yapılan İstanbul-Bağdat ve İzmir-Aydın gibi demiryolu hatları ulaşımı kolaylaştırıyor ve eskiden birbirinden kopuk olan sıla ile gurbeti birbirine bağlıyordu. Bu dönemde Kapadokya'dan deniz kıyısındaki metropol kentlere, demiryoluna yakın olan finans merkezlerine ve yurtdışına göçler oldu. Göç olgusu ilk yıllarında erkek işgücü göçü olarak gerçekleşti. Bu insanların bir kısmı yüzyıl sonunda ve yirminci yüzyılın başlarında ailelerini de yanlarına almaya başladılar (Anagnostopoulou, 2013: 230-235). Ancak savaş ve seferberlik yılları eşlerin birleşmesini tekrar zorlaştırdı. Özellikle Rum ailelerin bir kısmı ancak Türk-Yunan Mübadelesi'nden (1923) sonra Yunanistan'da bir araya gelebildiler.

Belli başlı göç istikametleri arasında İstanbul, İzmir, Adana, Mersin, Samsun, Kahire, İskenderiye, Atina ve Amerika vardı. Kapadokya'nın aşağı yukarı her Ortodoks Hıristiyan yerleşkesinden erkek göçü yoğun olarak yaşanıyordu. Örneğin 1834 gibi erken bir tarihte Kayseri'nin on yedi Ortodoks yerleşim bölgesinde göç edenlerin toplam nüfus içindeki oranı yüzde otuz sekizdi (Kapoli, 2004; akt. Renieri, 1999: 58).

On dokuzuncu yüzyılda Avrupalı tüccarlara tanınan ayrıcalıklarla Avrupa sermayesi Osmanlı topraklarına girmiş, özellikle liman kentleri ciddi biçimde büyüyüp gelişmişlerdi. Avrupa sermayesinin girişi gayrimüslim burjuva sınıfının oluşmasını da sağladı. Avrupalılar yerli Hıristiyan aracıların yardımıyla Anadolu köylüsünün ürettiği ürünü kendi ülkelerine taşıdılar (Sayek, 2012: 5-24; Augustinos, 1997: 130). Ancak bu durum, geleneksel tarihyazımında ifade edildiği gibi Hıristiyanların büyük bir bölümünün burjuvazi sınıfına mensup veya hali vakti yerinde oldukları sonucuna varmamız için yeterli değildir (Ozil, 2013). Örneğin, Kapadokyalı Hıristiyanlar arasında göç ettikleri yerlerde ticaretle uğraşan bir kesim olduğu gibi, eğitimsiz veya az eğitimli olup sılada çiftçilik yaptıktan sonra gurbette ağır işlerde işçi veya amele olarak çalışan, hamallık, kayıkçılık, dökmecilik, hurdacılık gibi işler yapanlar da vardı. Halihazırda Kayseri, Aksaray, Niğde, Konya, Bor, Fertek ve Tyana (Kemerhisar) gibi zengin memleketlerden olanlar gurbette toptancılık yaparak zengin oluyorlardı (Anagnostopoulou, 2013: 237). Ancak fakir memleketlerden olanlar gurbette de sıkıntı çekmeye devam ediyorlardı. Örneğin Kayseri'nin Erkilet ve Molu köylerinden olanlar gurbette "arayıcı" (αραΐτζή) olarak çalışıyorlardı. İstanbul'un büyük yangınlarından hasarsız çıkan malzemeyi toplayıp satıyorlar, sahillerde işe yarar metaller arıyorlardı. Yeni yanmış binaların içine girdikleri için genç yaşta hasta oluyorlardı.[7]

Bir başka örneğe bakacak olursak, Niğde'nin Aravan (Kumluca) köyünün Rumları gurbette akrabalarının dükkânlarında çalışır, kuruyemişçi, kahvehaneci veya berber olurlardı. Dükkân sahibi malını çıraklarına emanet edip belirli aralıklarla ailesinin yanına Aravan'a gidip onlarla bir-bir buçuk ay yaşardı. O İstanbul'a döndüğünde, çırakların memlekete gitme sırası gelirdi.[8] Memlekete gidenin ardından "sılasına getmiş" denilirdi.[9]

Sözlü Gelenek Arşivi göç olgusunu başka ayrıntılarını da bize aktarmaktadır. Mülakat yapılan müteciler, erkek çocuklarının ilkokulu (δημοτικό σχολείο) bitirdikten hemen sonra gurbete, babalarının, akrabalarının veya tanıdıklarının yanına çırak olarak gittiklerini, evlilik yaşına gelince ailelerine mektup yazarak evlilik için onay aldıktan sonra sılaya dönüp evlendiklerini, biraz sılada kalıp tekrar gurbete gittiklerini aktarıyorlar. Yine aktarıcılara göre, erkekler, gurbetin sıladan ne kadar uzak olduğuna bağlı olarak zaman zaman memleketlerini ve ailelerini ziyarete gelirlerdi. Bazıları çırak olarak işi öğrenip birikim yaptıktan sonra kendi işyerlerini açardı.[10] Gurbetlik demek para kazanmak ve sıladaki aileye bakmak demekti. Kapadokya'da Yunanca konuşan Anadolu Hıristiyanlarına ait bir ninni durumu şöyle özetliyor: "Oğlum uyuyacak, büyüyecek, gurbete gidecek, pa-

7 KMS, Kapadokya, Erkilet, Anastasios Isakidis; Anastasios Mizrakoglou.

8 KMS, Kapadokya, Aravan, Dimostenis Fosteris.

9 KMS, Kapadokya, Vekse, Kalliopi Muratoğlu.

10 KMS, Kapadokya, Tenei, Kurillos Terkendoglou.

ra kazanacak"[11] (Kapoli, 2004; akt. Renieri, 1999: 27). Öte yandan, Anadolulu Ortodokslar göç ettikleri yerlerde "kardeşlik cemiyetleri" (αδελφότητα) kurarak gurbetten silaya para akışı sağlamış ve bu yol ile yeni okullar kurmuş, öğretmenler getirtmiş, onların maaşlarını ödemiş ve diğer altyapı ihtiyaçları için gerekli parayı temin etmişlerdir (Benlisoy, 2003a; Benlisoy, 2003b; Göktürk, 2015). Dolayısıyla, gurbetlik, giden için aynı zamanda bir vazifeydi diyebiliriz; bir taraftan da yaşattığı üzüntüye rağmen geride kalanlar için yörenin kalkınması bir zaruret anlamına geliyordu. Göçmenler memleketlerinin toplumsal, kültürel ve eğitsel anlamda dönüşmesi gibi ulvi bir amaç da edindiler. Türkçe konuşulan yerlerde Yunanca öğrenimine özellikle önem verdiler. Yunan milliyetçiliği "başka dilli Yunanlar" (αλλόφωνοι Έλληνες) kategorisini çoktan yaratmış, onların Yunanca öğrenip "Hellenleşmesini" hedeflemiş, "kardeşlik cemiyetleri" de bu eğitim ve modernleşme seferberliğine destek olmuştur (Benlisoy & Benlisoy, 2016). Ancak unutulmamalıdır ki, Anadolu Hıristiyanlarının yaşamış olduğu yerleşim birimlerinin gelişmişlik düzeyleri birbirinden farklıdır. Birkaç istisna dışında hemen hepsinde bir ilkokul (δημοτικό σχολείο) bulunurdu. Gelveri (Güzelyurt) gibi bazı köylerin anaokulu (νηπιαγωγείο), kız okulu (παρθεναγωγείο) ve erkek okulu (αρρεναγωγείο) var iken, göçlerle iyice boşalmış olan Gesi'de köy papazı aynı zamanda öğretmenlik yapmaktaydı (Göktürk, 2015). Bu makalenin konusu olan geride kalmış kadınların eğitim düzeyleri de yaşadıkları köylere göre farklılık gösteriyordu. Andaval (Aktaş) ve Gölcük'te (Limna) pek çok kadın fakirlikten "el kapılarında" çalışırken, belki de Talas'ta veya Prokopi'de (Ürgüp) hemcinslerinin çoğu görece refah içinde yaşıyor ve eğitim olanaklarından daha uzun süre faydalanıyorlardı. Bu konuda daha net bir bilgiye bu yerlerin sosyoekonomik gelişmişlikleri ve okullarda

Ürgüp, anadili Yunanca olan bir Rum aile. Osmanlı fesi ve Avrupai şemsiye bir arada. (Kaynak: KMS, Fotoğraf Arşivi)

11 "το αγόρι μου θα κοιμηθή, θα μεγαλώση, θα ξενιτεύση, και θα κερδίση λεφτα..."

kız öğrenci sayıları arasında bir ilişki olup olmadığını araştırarak ulaşmak mümkün olabilir. Bu meseleyi başlı başına ele alarak başka bir makalenin konusu yapmak daha doğru olacaktır.

Peki, ya geride kalanlar?

Bir asır önce eşlerini gurbete yolladıktan sonra memlekette kalan, Niğde'nin Andaval (Aktaş) köyünün arazi sahibi olmayan ailelerinin kadınları türlü zorluklar çekmişlerdi. Bazıları "yabancı kapılar" dedikleri yakın Türk köylerinde günlük işler yaparak geçimlerini sağlamışlardı.[12] Bunlardan dul veya evlenmemiş olanlarından bazıları Türkler ile evlenmişlerdi.[13] Örneğin 1892'de Andaval'da dünyaya gelen Sofia Köroğlu İstanbul'da bakkallık yapan eşinin ardından Türklerin tarlalarında çalışmaya başlamıştı.[14] Yine aynı köyden Maria Paşalı'nın kocası İstanbul'da hamaldı. O ise Türk kadınlara fistan ve şalvar dikip kadın kıyafetlerini nakış ile işleyen, *Singer* dikiş makinası sahibi bir terziydi.[15]

Erkiletli Anastasia Kipouglou'nun babası İstanbul'da arayıcı (αραϊτζή) idi. İki-üç senede bir ailesini görmeye gelirdi.[16] Eşler gurbette olduğundan, çocuklar da babalarını uzun aralıklarla ve kısa bir süre için görebiliyorlardı. Erkek çocukların belli bir yaşa gelince babalarının yanına gidip onlarla çalışmak gibi bir fırsatı olabiliyordu. Kız çocuklar için bu durum olasılık dışıydı. Evlilik çağına gelince çoğunlukla gurbette yaşayan bir yaşıtıyla evleniyor ve babalarını bekleyerek başladıkları hayatlarını eşlerini bekleyerek sürdürüyorlardı.

Babalar, eşler bir gün geleceklerdi. Ümit hep o yöndeydi. Bazıları ise gelmezdi. Ağırnaslı Kosmas Çucoğlu'nun babası da onlardan biriydi. Adam İstanbul'da çalışıyordu. Bir gün bir mektup yazıp Kosmas'ın annesinden ona bir fotoğrafını yollamasını istedi. Kosmas'a göre annesi pek zeki bir kadın değildi ve Kayseri'ye gitmekten korktuğu için bir fotoğraf çektirip de kocasına yollamadı. Babası da bir daha asla onlara mektup veya paket göndermedi. Hal böyle olunca maddi durumları kötüye gitti ve annesi el kapılarında işçi olarak çalışmaya başladı.[17]

"Ağam sen gideli üç yıl oldu.
Diktiğin dikmeler hep meyve verdi.
Seninen geden ağalar geldi.
Tez gel ağam tez gel, elvermiyor mu?
Zalim gurbet sana yol vermiyor mu?
İstanbul yolunda kuş gadar gader,

12 KMS, Andaval, Makrina Karadağlı.
13 KMS, Limna, Anastasia Prodromou.
14 KMS, Andaval, Sofia Köroğlu.
15 KMS, Kapadokya, Andaval, Maria Paşalı.
16 KMS, Kapadokya, Erkilet, Anastasia Kipouglou.
17 KMS, Kapadokya, Ağırnas, Kosmas Çucoğlu.

Eşinden ayrılmış bir keklik öter.
Eşten ayrılması ölümden beter.
Tez gel ağam tez gel, elvermiyor mu?
Zalim gurbet sana yol vermiyor mu?
Ağam, bergüzarın sende bir çeki,
Çekinin içinde üç türlü koku,
Ben burda yazarım sen orda oku.
Tez gel ağam tez gel, elvermiyor mu?
Zalim gurbet sana yol vermiyor mu?
Akşam olur ben kandilimi yakarım.
Kapımın önünde melul bakarım.
Posta geldi derler sıçrar kakarım.
Mektubun yok derler melul bakarım.
Tez gel ağam tez gel elvermiyor mu?
Zalim gurbet sana yol vermiyor mu?"[18]

Sözlü Gelenek Arşivi'nin Gelveri dosyalarında bulunan bu türkü, aktarıcıya göre Paskalya bayramında söylenirmiş. Gelmeyen, mektup dahi yollamayan bir eşin ardından yakılmıştır. Gurbet zalimdir, kızılan, kırgın olunan yerdir. O elvermediği için eş gelememektedir. Gelmediği için gurbete olduğu kadar, eşe kızanlar da vardır; hatta gurbetteki kocasını üstü kapalı tehdit edenler de:

"Istanbol yoluna diktim gözümü,
Bir yiğit uğruna verdim özümü.
Istanbol Istanbol viran galasın,
Taşın toprağın seller alsın.
Ne ettim gurbet sana?
Ne ettim, ne eyledin?
Çifte zencir ile yolunu bağladın.
Istanbol yoluna kuş gadar gader
Eşinden ayrılmış bir keklik öter.
Eşinden ayrılması ölümden beter.
Tez gel ağam, tez gel, gayrı dardayım.
Ağam gönderdiğin yazmayı yaktım.
Kül ettim ömrümü, yoluna baktım.
Ağam, Istanbol'da sen evli misin?
Sılaya gelmeye yeminli misin?
Tez gel soysuz, tez gel ağlatma beni.
İki elim koynumda gözletme beni.
Dalma ağam dalma sular derindir.
Yolunu bekleyen cahil gelindir.
Bu yıl da gelmezsen, mevla kerimdir.
Tez gel ağam tez gel ağlatma beni."[19]

18 KMS, Kapadokya, Gelveri, D. Loukidou, M. Hatzopoulou.
19 KMS, Kapadokya, Gelveri, Magdaliki Petridou.

Eş gurbete gitmiş, uzun süredir dönmemiştir. Kadın gurbete kızmakta, kocasını kendisinden kopardığı için ona beddua etmektedir. Gurbettir yollarını tıkayan, onu eşinden ayıran. Ama kocasına da kızgındır. O kadar ki, onun aldığı yazmayı onu beklerken kül olan ömrü gibi yakmıştır. "Soysuz!" diye seslenir eşine; eğer bu yıl da gelmezse "mevla kerimdir", belki de boşanmak için köyün papazına gidecektir. Ortodoks Anadolu kadını için, gidip de gelmeyen kocadan boşanmak mümkündür. Örneğin, Safranbolu'da yaşanan ve yine gurbetlikten kaynaklanan bir boşanma vakası *Anatoli* gazetesi[20] üzerinden ilan edilen bir "davetnamede" şöyle aktarılmaktadır:

> Yannis Efthimidou sekiz seneden beri gurbettedir. Bu süre zarfında ailesine hiç nafaka yollamadığı gibi ikametgahı da belli değildir. Eşi Kriaki'nin isteği üzerine Yannis'in mahkeme-i ruhaniyenin huzuruna çıkması için hazırlanan davetname *Anatoli* Gazetesi'nde yayınlanmıştır. Eğer şahıs, kırk bir gün içinde Safranbolu'ya gelip şahsen mahkemeye katılmaz ise giyabında boşanma kararı (διαζύγιο) alınacaktır.[21]

Gidip de dönmeyen eşten boşanmanın ne kadar sıklıkta yaşandığını salt Sözlü Gelenek Arşivi mülakatlarına dayanarak bulmak mümkün değildir. Ancak tanıklar bazı kadınların yeni evlilikler yaptıklarını aktarmaktadır. Bu evliliklerin ne kadarının boşanma, ne kadarının ölüm üzerine yapıldığını bilmemiz mümkün görünmemektedir.

Daha önce bahsettiğim gibi erkekler uzun süren aralıklarla memleketlerine döner, ailelerini ziyaret eder, evlenir, çocuk sahibi olur, biraz dinlenir, daha sonra tekrar gurbete giderlerdi. Bu zaman zarfında kadınlar köyü ve malı mülkü beklerler, çocuklara ve yaşlılara bakarlardı. Erkekler ailelerini yanlarına almaya çok sonra başladılar. Ardı arkası kesilmeyen savaşlar dönemi (1912-1922) başladığında aile birleşmeleri tekrar olasılık-dışı kaldı. Bundan ötürü Osmanlı'nın son dönemlerinde Orta Anadolu'daki Rum yerleşkeleri, kadınların nüfusça baskın olduğu yerler haline gelirken, Yunanca'nın Kapadokya lehçesi konuşulan köylerinde Türk dili Rumcanın yerini aldı (Dawkins, 1916: 11). Öncesinde, Rumca konuşulan köylerde, kadınlar kamusal alanda erkekler kadar rol almadıkları için Türkçe bilmezlerdi; on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru kurulan "kız okullarında" (παρθεναγωγείο) da kız çocuklarına Türkçe öğretilmedi çünkü kız çocukları için Türkçe bilgisine gerek olmadığı düşünülürdü (Ben-

20 *Anatoli* gazetesi Yunan alfabesiyle Türkçe, yani Karamanlıca olarak ilk kez 1843 senesinde İzmir'de basılmaya başlamıştır. Gazetenin sahibi Evangelinos Misailidis, gazeteyi bir süre ara verdikten sonra 1851'den itibaren İstanbul'da basmıştır. Gazete yirminci yüzyılın başlarına kadar yayın hayatına devam etmiştir. Anadolu Rumları arasında en yaygın olan gazete olan *Anatoli*, hem Osmanlı coğrafyasından, hem de dış dünyadan haberler vermiş, Anadolu Rumlarını din konusundan hijyen konusuna kadar birçok konuda bilgilendirmiş, Rum cemaati için bir bağ görevi üstlenmiş ve Karamanlıca dilinin gelişip yaygın hale gelmesine büyük katkı sağlamıştır. Bu gazete ile ilgili olarak adı geçen iki makaleye bakabilirsiniz: (Benlisoy ve Benlisoy, 2010; Şimşek, 2010).

21 Milli Kütüphane (MK), *Anatoli* gazetesi, sene 51, No: 4291, 1 Februarios 1891.

lisoy, 2010: 115). Ne zaman ki erkek göçü başladı, özellikle kırsaldaki fakir kadınlar kamusal alanda daha aktif hale gelmek durumunda kaldılar; Türklerle iş ilişkisine girdiler ve hatta onların yanlarında çalıştılar; bundan ötürü mecburen Türkçe de öğrendiler.

Bu dönemde özellikle fakir, terk edilmiş veya dul kalmış Rum kadınlarının Türklerle evlendiklerini, bazılarının Türklere ikinci, hatta üçüncü eş olduklarını da yine Sözlü Gelenek Arşivi mülakatlarından takip etmek mümkündür. Aslında, Osmanlı toplumunda farklı dinî cemaatlere mensup olanların birbirleriyle evlenmeleri hoş karşılanan bir durum hiçbir zaman olmamıştır. Gayrimüslim kadınların Müslüman erkeklerle evlenmelerine zaman zaman rastlanmakla beraber, İslâm hukuku nedeniyle Müslüman kadının gayrimüslim erkekle evlenmesi zaten mümkün değildir. Rum Ortodoks cemaatleri de karışık evlilikleri olumlu karşılamamıştır. Cemaat nezdinde, Rum kadınlar, kendileri din değiştirmeseler bile Müslüman çocuklar dünyaya getirdikleri için dinî cemaatin küçülmesine ve güç kaybetmesine sebep oluyorlardı. Bu yüzden, cemaat ileri gelenleri ve aileleri tarafından çeşitli yaptırımlara maruz kaldıkları da oluyordu. Bu tür evlilikler dinî açıdan da kabul edilebilir değildir. İslâm dini müsade etse bile, Ortodoks Hıristiyan geleneği bu duruma kesinlikle karşı çıkmaktadır (Patsovos ve Joanides, 2000: 434-435). Mümkün olmasının sebebi, İslâm devletinde yaşayan gayrimüslim azınlıkların rıza gösterme zorunluluklarıdır. Kostas Tsolakidis (2007) tarafından aktarılan, benim de Sözlü Gelenek Arşivi'nde rastladığım bir hikâyeye göre Kayseri Zincidere'de Hayrullah gizlice Lavrentia ile evlendikten sonra Rum cemaatin "ihtiyar heyeti" (δημογεροντία)[22] şiddetli bir tepki göstermiş, metropolitten bu evliliği bozmasını talep etmiştir. Bu durum köyde ciddi bir cemaatler arası sorun haline gelirken, evliliğin bozulmasını talep edenler kimliği belirsiz birileri tarafından öldürülmüşlerdir.[23] Öte yandan, on dokuzuncu yüzyılın sonunda, bazı köylerde cemaat ileri gelenlerinin kadınların Türklerle yaptıkları evliliklere daha az ilgi gösterdiğini görüyoruz. Ancak bu durumun artan erkek göçlerinin neticesi olarak cemaatin güç kaybetmesine bağlı olduğu sonucuna varabilmek için daha fazla bilgiye ihtiyacımız var gibi görünüyor. Belki de aynı köylerde cemaat disiplini daha önceleri de gevşekti. Zira Sia Anagnastopoulou (2013) ve Ayşe Ozil'in (2013) ifade ettikleri gibi Ortodoks cemaatinin hem dinî hem de yönetimsel karakteri, sosyoekonomik özelliklerine bağlı olarak aynı bölgedeki iki farklı yerleşim biriminde bile farklılık gösterebiliyordu. Zincidere'de Hayrullah ve Lavrentia'nın evliliği büyük bir krize sebep olurken, aşağı yukarı aynı tarihlerde Niğde'nin Limna (Gölcük) Köyü'nün Rum kadınlarından yirmi beş-otuz tanesi fakirlikten Türklerle evlenmişlerdi. Bunların bazı-

22 Laik bir kurum olan "ihtiyar heyeti" cemaat üyeleri arasında huzurun temin edilmesi ve evlilik, boşanma, nişan ve çeyiz gibi konularda daha fazla söz sahibi olan din adamlarının otoritelerinin tanınmasının teminat altına alınmasından sorumluydu. Adli ve idari faaliyetler yapmakla beraber, aslen cemaat çıkarlarının temsilciliğini üstleniyorlardı, bkz. (Augustinos, 1997).

23 KMS, Kapadokya, Zincidere, Maria?.

larının Rum kocalarından da çocukları vardı.[24] Sözlü Genelek Arşivi bu evliliklerin engellenmediğini ancak kadınların yakınlarından olumsuz tepkiler aldıklarını, hatta mübadele esnasında Türk kocasını bırakıp gitmek isteyen kadınlar olduğunu aktarıyor. Çocuklu kadınların ikinci evlilik yapmış olmaları bilgisinden yola çıkarak gurbete giden kocalardan bir daha dönmeyenlerin sayısının yeterince fazla olduğunu düşünmek mümkün görünmektedir. Türkülerin sözleri de bu durumu açıklamaktadır:

"İstanbul dediğin yedi dağ imiş,
Yedi dağ üstüne bina kurulmuş.
Korkuyorum benim ağam vurulmuş.
Koyverin ağam gelsin İstanbul.
İstanbul'un armağanı tatlı,
Menzili ıraktır, yolu figânlı.
Yola bakanın yüreği dertli.
Koyver İstanbul gelsin ağam.
İstanbul dedi de vardı özendi
On iki ayda üç beş para kazandı.
Onu da elinden aldı İstanbul.
Koyver İstanbul gelsin ağam.
Derin dere dereye varınca,
Has keteleri yeyince,
İşte gidiyom deyince,
Vay başına gelenlerin,
Koyver İstanbul gelsin ağam".[25]

Sitem yine gurbete, İstanbul'adır. Armağanı tatlı gelir, para kazanmaya diye gidilir. Giden gelmez, bekleyenin gözü yollarda kalır. Aslında bunca çekilen eziyete değmemektedir. Zaten İstanbul denilen uzak memleket kazanılan üç beş kuruşu da elden almaktadır.

Türkülerde kızgınlık, sitem ve keder dışında karşımıza çıkan bir diğer duygu da kıskançlıktır. Anadolu kadını kocasını elinden aldığını düşündüğü gurbetteki kadınları kıskanmakta, onlara da öfkelenmektedir:

"İstanbol'un kızları
Pencerede gözleri
Aldanmayın bekârlar
Boyalıdır gözleri
Kapı ardı aralık,
Nedir bu maskaralık
İstanbol'un kızları
Fıçıda duzlu balık
Al basma ala basma,

24 KMS, Kapadokya, Limna, Anastasia Prodromou.
25 KMS, Kapadokya, Ağırnas, Marigko Kirmanidou.

Alıp duvara asma
Anadolun kızları
Hem âlâ, hem yosma".[26]

İstanbul'un kızları boyalıdır, gözleri pencerede, kapıları aralıktır ama onları idare etmek tuzlu, yani masraflıdır. Onlar, Anadolu kızları gibi iffetli, âlâ ve güzel değildirler. Anadolu kadınları bilmedikleri bir kentin hiç görmedikleri kadınlarını kıskanmaktadırlar. Onların nazarında, bildikleri dünyada kadınları değerli yapan hangi özelliklerse, eşlerini kandıran ve geri göndermeyen gurbette kadınlar bu özelliklerden mahrumlardır.

Bir aktarıcıya göre gurbet türküleri düğün ve bayram gibi eğlence ortamlarında ya da veda edilirken söylenirdi. Ölümde ağıt olarak bu türküler söylenmezdi.[27] Ancak ben 2009 yılında Yunanistan'da, Yanya'da Neokaisaria (Yeni Kayseri) isimli bir mülteci köyündeki bir cenaze töreninde bir gurbet türküsü olan "Gesi Bağları'nın" ağıt olarak yakıldığına tanık oldum. Gesi Bağları, adı üzerinde Kayseri'nin bahçeleri ile meşhur Gesi Beldesi'nin türküsüdür; ancak diğer türküler gibi o da Orta Anadolu'nun başka köy ve yerleşim birimlerinde değişik sözlerle söylenirdi. Prokopili (Ürgüplü) bir aktarıcıya göre, hem Türkler hem de Rumlar tarafından farklı durumlarda söylenen bu hüzünlü türkü herkesi çok etkilerdi. Aktarıcı "Kesi" dediği Gesi'nin ne olduğunu bilmese de türkünün bir kısmını şöyle hatırlamaktadır:

"Kesi Bağları'nda bir top gülüm var,
Gel Allah'tan korkmaz sana bana ölüm var.
Ölüm var da bu gençlikte zulüm de var.
Kesi Bağları'ndan gelsin geçilsin,
Rakı şişeleri dolsun içilsin".[28]

Ağırnaslı bir aktarıcı ise türküyü aşağıdaki gibi hatırlamaktadır. Bu yorumdaki sözler daha ziyade gurbete gelin giden bir genç kızın durumunu anlatmaktadır:

"Gesi bağlarında bir top gülüm var,
Gel Allah'tan korkmaz sana bana ölüm var.
Ölüm var da şu gençlikte zulüm var.
Atma anam atma beni dağlar ardına.
Gesi'den çıktım da yolum ayrıldı.
Bindim arabaya yolum çevrildi.
Siyah saçım sağ yanıma devrildi.
Atma anam atma beni dağlar ardına"[29]

26 KMS, Kapadokya, Gelveri, aktaran beliltilmemiş.
27 KMS, Kapadokya, Prokopi, Ilias Kasnakcıoğlu.
28 KMS, Kapadokya, Prokopi, Ilias Kasnakcıoğlu.
29 KMS, Kapadokya, Ağırnas, Marigko Kirmanidou, K. Sarıkeşişoğlu.

Despina Raftopoulou Niğde'nin yerel giysisi içinde. (Kaynak: KMS Fotoğraf Arşivi)

Bu makalede sözlerini yazmış olduğum türküler erken Cumhuriyet döneminde halk müziği derlenip standartlaştırılmadan önce söylendikleri halleriyle gösterilmektedir. Alangu (1983), halk şarkılarının yanlış anlamalardan, ezgileri farklı duymaktan veya hafıza zayıflığından ötürü sürekli değişime uğradığını iddia etmiştir. Benzer bir biçimde Balkılıç da halk şarkılarının doğru bir formu olmadığını, hafızanın gücüyle kuşaktan kuşağa, bölgeden bölgeye sürekli bir dönüşüm içinde yayıldıklarını söylemektedir (Balkılıç, 2015: 95). Netice olarak, kayıt altına alınıp standart hale getirilmeden önce türkülerin sözleri her köyde ya da yerleşim biriminde farklı söylenmekteydi. Ayrıca bireyler de türkü sözlerine kendi katkılarını yaparlardı. Bundan dolayı burada okumakta olduğunuz türkülerin bazıları aynı türkünün yöresel veya kişisel yorumları olabilir. Birçoğunun ezgisini bilmediğimiz için ne yazık ki bir kanıya varamıyoruz. Ancak unutulmamalıdır ki bu makalede önemsenen daha ziyade bu sözlerin bize gurbetlik mefhumu açısından ne ifade ettiğidir.

Düğün ve ölüm gibi, veda da Anadolu Hıristiyanları için başlı başına bir seremoniydi. Örneğin Niğde'nin Aravan (Kumluca) Köyü'nde gurbetçilerin gideceği sabah, onları "savuşturmak" için tüm köy ayağa kalkardı. Köylüler yolculara veda etmeye ve İstanbul'daki yakınlarına selam göndermeye gelirlerdi. Papaz gelir, dua okurdu. Çoğunlukla akrabalar ve arkadaşlar bir geçit töreni yaparlar, bir-bir buçuk saat yolcuları atlarla takip ederlerdi.[30] Veda zamanı bir adam ayrılık türküleri söylerdi.[31]

Ayrılık seremonisine bir de Kayseri'nin Vekse (Özluce) Koyü üzerinden bakalım:

30 KMS, Kapadokya, Aravan, Haralambos Koum.

31 KMS, Kapadokya, Aravan, Anesti Mavridou.

> Gurbet için yola çıkılmadan gurbetçinin evine akrabaları ve arkadaşları gelirdi. Kimisi tatlı, kimisi sevdiğine götürsün diye mektup getirirdi. Gurbetçinin gideceği gün papaz gelir, giysilerini, yiyeceklerini, yanlarına aldıkları her şeyi okurdu. Gurbetçilerin eşleri evde kapalı kalmazlardı. Akrabalarının yanına diğer köylere gezmeye giderlerdi. Ancak kayınvalideleri veya anneleri ile giderlerdi ki dedikodu olmasın.[32]

Gurbetteki eşini bekleyen, maddi imkânsızlıklar veya terk edilmişlik yüzünden çalışmak durumunda kalan, çocuklarına kol kanat geren, yaşlılara bakan, köyü, malı, mülkü bekleyen kadın, aynı zamanda "iffetini korumak" ve dedikoduyu savuşturmak için her adımını dikkatli atmak zorundaydı. Erkek ise çocuk yaşta gurbet yoluna düşerdi. Kimisi sılasını düzenli ziyaret eder, ailesini parasız ve habersiz koymaz, kimisi ise gittiği yerden bir daha dönmezdi. Gurbetlik giden için de, kalan için de zordu.

Sonuç yerine

Türkülerin yalnızca folklorik değerler veya kültür dünyamızın renkleri olmadığını, aynı zamanda bizim için tarihi aydınlatmaya yarayan kaynaklardan biri olduğunu makalenin başında ifade etmiştim. Tarihî olayların sıradan insanlarda yarattıkları hisleri ifade etmeleri açısından türkülere anonim sözlü tarih malzemeleri olarak bakılması gerektiğini düşünüyorum. Türkülerden bize yansıyan, bir dönemin duygu dünyasıdır. Aynı şekilde sözlü tarih malzemeleri de birtakım tarihî olgular karşısında sıradan insanların çığlığıdır.

On dokuzuncu yüzyılda Büyük Kapadokya'nın Ortodoks kadınları, ekonomik sebeplerden ötürü gurbete giden eşlerinin ardından türlü zorluklarla mücadele ediyorlardı. Bunların arasında ekonomik sıkıntılar, beklemenin verdiği keder, yalnızlık, alınmak zorunda kalınan sorumluluklar ve hatta kıskançlık vardı. Yaşadıklarını türkülerle ifade ettiler. Türküleri ve Sözlü Gelenek Arşivi tarafından kayıt altına alınan tanıklıkları olmasa onların yaşadıkları hakkında bir fikrimiz olmayacak, onların başlarından geçen zorlukların geçmişte olduğu gibi bugün de hâlâ erkek göçü sonucu geride kalan kadınların yaşadıklarıyla neredeyse aynı olduğunu bilemeyecektik.

Daha önce ifade etmiş olduğum gibi Anadolu türküleri anonimdir ve kolektif bir bilincin ürünüdür. Yakıldıklarında bu coğrafyanın halkları henüz milletlere bölünmemişti ve Türkçe *lingua franca*'ydı. Bu yüzden bu türkülerin kültürleri çapraz kesme özelliğine sahip evrensel folklorik değerler olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Yukarıda aktarılan türküler, bir yanda Rum/Yunan folklorunde baskın bir öğe olan gurbetliğin Büyük Kapadokya'daki yansıması, bir yanda ise özellikle ellilerden itibaren yurtiçinde büyük şehirlere ve altmışlardan başlayarak artarak yurtdışına göçmen olarak giden Müslüman/Türk gurbet-

32 KMS, Kapadokya, Vekse, Kalliopi Muratoğlu.

çilerinin geride bıraktığı kadınların yaşadıkları tecrübelerin ve hislerin tarihteki uzantısıdır.

KAYNAKÇA

Arşivler ve Kütüphaneler

Küçük Asya Araştırmaları Merkezi (Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών - KMS), Sözlü Gelenek Arşivi ve Fotoğraf Arşivi, Atina

Milli Kütüphane, Ankara

Gazeteler

Anatoli (Şark) Gazetesi, sene 51, no: 4291, 1 Februarios 1891.

Kitaplar ve Makaleler

Alangu, T. (1983) *Türkiye Folkloru El Kitabı-I*, Adam Yayıncılık, İstanbul.

Anagnostopoulou, S. (2013) *Μικρά Ασία: 19ος Αιώνας -1919: Οι Ελληνορθόδοξες Κοινότητες από το Μιλλέτ των Ρωμιώνστο Ελληνικόέθνος*, Pedio, Atina.

Augustinos G. (1997) *Küçük Asya Rumları*, Ayraç, Ankara.

Balkılıç, Özgür. (2015) *Temiz ve Soylu Türküler Söyleyelim: Türkiye'de Milli Kimlik İnşasında Halk Müziği*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Balta, E. (2003) "Gerçi Rum İsek de Rumca Bilmez Türkçe Söyleriz: The Adventure of an Identity in the Triptych: Vatan, Religion and Language", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, (8): 25-44.

Benlisoy, F. ve Benlisoy, S. (2010) "Reading the Identity of "Karamanli" Through the Pages of Anatoli" Balta E. ve Kappler M. (der.) *Cries and Whispers in Karamanlidika Books* içinde, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 93-107.

Benlisoy, F. ve Benlisoy, S. (2016) *Türk Milliyetçiliğinde Katedilmemiş Bir Yol: "Hıristiyan Türkler" ve Papa Eftim*, İstos Yayın, İstanbul.

Benlisoy, S. (2003a) "İstanbul'a Göçmüş Ürgüplü Ortodoksların Kurduğu Bir Cemiyet: 'Areti' Maarifperveran Cemiyeti", *Tarih ve Toplum*, (233): 4-9.

Benlisoy, S. (2003a) "İstanbul'da Yaşayan Nevşehirli Ortodokslar Tarafından Kurulan Papa Yeorgios Nam Cemiyet-i İslahiyyesi", *Tarih ve Toplum*, (236): 35-41.

Benlisoy, S. (2010) *Education in the Turcophone Orthodox Communities of Anatolia During the Nineteenth Century*, Yayınlanmamış doktora tezi, Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü, İstanbul.

Caunce, S. (2011) *Sözlü Tarih ve Yerel Tarihçi*, çev. Bilmez B. C. ve Yalçınkaya A.,

Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Clogg, R. (1982) "The Greek *millet* in the Ottoman Empire" Braude, B. ve Lewis, B. (der.) *Christians and Jews in the Ottoman Empire: the Functioning of a Plural Society (vol. 1)* içinde, Holmes & Meier Publishers, New York, 185-207.

Dawkins, R. (1916) *Modern Greek in Asia Minor: a Study of the Dialects of Silli, Cappadocia and Pharasa with Grammer, Texts, Translations and Glossary*, Cambridge University Press, Cambridge.

Göktürk, G. (2015) *Well-preserved Boundaries: Faith and Co-existence in the Late Ottoman Empire*, Yayınlanmamış doktora tezi, ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Ankara.

Grigoriadis, N. I. (2013) *Instilling Religion in Greek and Turkish Nationalism: a "Sacred Synthesis"*, Palgrave Macmillan, New York.

Kapoli, E. (2008) "Archive of Oral Tradition of the Centre for Asia Minor Studies: Its Formation and Its Contribution to Research", *Ateliers d'anthropologie*, (32).

Kapoli, P. P. (2004) *Πόλη και Μεταναστευση στην Οθωμανικη Αυτοκρατορια: Κωνσταντινούπολη και Καππαδόκες Μετανάζτες (1856-1908)*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, National and Kapodistrian University of Athens, Atina.

Ozil, A. (2013) *Orthodox Christians in the Late Ottoman Empire: A Study of Communal Relations in Anatolia*, Routledge, New York.

Özkırımlı, U. ve Sofos, S. A. (2008) *Tormented by History: Nationalism in Greece and Turkey*, Hurst Publishers, Londra.

Papailias, P. (2004) *Genres of Recollection: Archival Poetics and Modern Greece: Anthropology, History, and the Critical Imagination*, Palgrave Macmillan, New York.

Patsavos, L. ve Joanides, C. J. (2000) "Interchurch Marriages: An Orthodox Perspective", *Greek Orthodox Theological Review*, 45(1/4): 433-442.

Sayek, Z. S. (2012) *Ottoman Izmir: the Rise of a Cosmopolitan Port, 1840-1880*, University of Minnesota Press, Londra, Minneapolis.

Strabon (1993) *Antik Anadolu Coğrafyası, Geographika: XII-XIII-XIV* (çev. Adnan Pekman), Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul.

Şimşek, Ş. Ş. (2010) "The Anatoli Newspaper and the Heyday of the Karamanlı Press" Balta, E. ve Kappler, M. (der.) *Cries and Whispers in Karamanlidika Books* içinde, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 109-124.

Tsolakidis, K. (2007) *Belki Bir Gün Dönerim*, çev. Berrin Myisli, Literatür, İstanbul.

2000 sonrası Türkiye'sinde yerel yönetimler reform süreci*

Osman Savaşkan

Özet: Bu makale, Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) döneminde merkezî ve yerel yönetimler arasında değişen güç ilişkilerine odaklanıyor ve konuyla ilgili yoğun tartışmalara katkıda bulunmayı amaçlıyor. Neoliberalizm kavramı etrafında yapılan tartışmalar, merkezî yetkilerin daha alt düzeylere devredilmesini değişen sermaye birikim süreçlerine atıfla açıklamaya çalışıyor. Konuyla ilgili siyasi faktörleri öne çıkaran diğer çalışmalar ise yerel yönetimlerin lehine atılan adımların özellikle 2007 sonrasında yavaşladığını, hatta merkezî yönetimi güçlendirecek şekilde tersine döndüğünü iddia ediyor. Yaşanan bu değişim ise AB sürecinin yavaşlamasıyla, başta yüksek yargı organları olmak üzere merkezî bürokrasinin takındığı olumsuz tutumla ve merkezî devleti önceleyen siyasi kültür ve zihniyet gibi sürece dışsal faktörlerle açıklanıyor. Ancak, yerel yönetimler reformlarına getirilen bu iki farklı bakış, reformları şekillendiren iktidar partisinin stratejilerini göz ardı ediyor.

Bu makale, Türkiye'de 2000 sonrası yerel yönetim reformlarının yerel yönetimler yerine merkezî hükümeti güçlendirdiğini iddia ediyor. AKP, iktidarının ilk döneminden itibaren yerel yönetimlerin, görece olarak idari açılardan yetki ve sorumluluklarının artmasını sağlarken, mali ve siyasi açılardan merkeze bağımlı durumlarını ve yerel yönetimler üzerindeki merkezî hükümetin denetim mekanizmalarını devam ettirmiştir. Benzer şekilde, yeni oluşturulan kurumlar aracılığıyla yerel düzeyde merkezî hükümetin gücünü artıracak mekanizmalar oluşturmuştur. Merkezî düzeyde çoğunlukta olan ve bürokrasiyi kontrol eden AKP, iktidarını yerel aktörlerce paylaşmak istemediği için yerel yönetimleri sadece yetki ve sorumlulukları açısından güçlendiren sınırlı bir reform programı uygulamıştır. İyi yönetişim, ekonomik verimlilik ilkeleri ve sermayenin çıkarlarından ziyade iktidarın siyasi çıkarlarının şekillendirdiği reform süreçleri, reformların ne neoliberalizmin kaçınılmaz bir sonucu olduğunu ne de yerel yönetimlerin güçlendirilmesiyle doğrudan bağlantılı olduğunu göstermektedir. Böylece, bu makalenin bulguları hem reform süreçlerini neoliberalizmin doğrudan sonucu olarak gören yaklaşımlara hem de konuyla ilgili AKP politikalarını 2007 öncesi ve

(*) Marmara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Yerel Yönetimler Bölümü. Makalenin gerek hazırlık gerek yazımı aşamasında yorum ve önerileri için Ayşe Buğra'ya, Asya Saydam'a, Berra Zeynep Dodurka'ya, Burcu Mutlu'ya, Cihan Tuğal'a, Kerem Morgül'e, Mine Eder'e ve makalenin son şeklinin verilmesinde katkıda bulunan Toplum ve Bilim editör ve hakemlerine çok teşekkür ederim.

sonrası arasındaki kopuşları öne çıkararak tartışan çalışmalara alternatif açıklama getirmeye çalışmaktadır.

Anahtar sözcükler: Yerel yönetimler reformu, neoliberalizm, merkez-yerel yönetim ilişkileri, merkezileşme, mali denetim, siyasi denetim, Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP).

15 Temmuz Darbe Girişimi sonrası ilan edilen Olağanüstü Hal kapsamında çıkarılan kanun hükmünde kararnamelerle (KHK) yerel yönetimlerle de ilgili düzenlemeler yapıldı. Bu düzenlemelere göre, büyükşehir belediyeleri için İçişleri Bakanlığı'na, il ve ilçe belediyeleri içinse valilere, terör veya terör örgütlerine yardım suçları sebebiyle görevlerinden uzaklaştırılan veya tutuklanan belediye başkanı veya meclis üyelerinin yerine yeni görevlendirmeler yapma yetkisi verildi.[1] On gün içinde bu yetkiye dayanılarak 24'ü Kürt hareketi tarafından yönetilen toplam 28 belediyeye vali yardımcısı, kaymakam gibi mülki amirler belediye başkanı olarak atandı.[2]

Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan, konuyla ilgili ilk değerlendirmesinde bu kararın gecikmiş olduğunu ve devlet imkânlarının terör örgütüne yardım için kullanılamayacağını belirtti. Kendisinin de belediye başkanlığı yaptığını hatırlatan Erdoğan sözlerine şu şekilde devam etti:

> Siz sadece beldenizde veya bölgenizde sorumluluk alanımız içerisinde altyapı, üstyapı yatırımlarından tutunuz orada yaşayan vatandaşlara her türlü hizmeti vermekle mükellefsiniz, hendek açmakla mükellef değilsiniz... Temennim odur ki bu 28 belediye örnek bazı adımlar atmak suretiyle bugüne kadar oralardaki halka verilmemiş olan hizmet inşallah bundan sonra çok daha farklı bir şekilde verilmiş olur.[3]

Yapılan bu atamalar olağanüstü koşullar altında yaşanan bir döneme özgü merkezileşme adımları gibi gözükse de, cumhurbaşkanının açıklamaları 14 yıllık Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) iktidarının yerel yönetimlerle ilgili anlayışında bir kırılmadan çok devamlılığı gösteriyor. Toplumda yıkıcı etkiler bırakan 2001 ekonomik krizinin ardından 2002'de iktidara gelen AKP, kamu yönetimi alanında bir dizi reform girişiminde bulunmuştu. Reformların önemli bir ayağını da merkezî ve yerel yönetimler arasındaki güç ilişkilerinin yeniden tanımlanması oluşturdu. Bu bağlamda yerel yönetimleri ilgilendiren yasal değişikliklere gidildi.

Bu değişiklikleri neoliberal politikaların bir parçası olarak değerlendiren çalışmalar, yerel yönetim reformlarını "sermaye birikim mantığındaki" değişimin kaçınılmaz bir sonucu olarak ele aldı. Buna göre, yerel yönetimlerin önem ka-

1 "674 Sayılı Olağanüstü Hal Kapsamında Bazı Düzenlemeler Yapılması Hakkında Kanun Hükmünde Kararname, *Resmi Gazete* (2.Mükerrer), 1 Eylül 2016.

2 "28 Belediyeye Kayyum Başkan," *Hürriyet*, 12 Eylül 2016.

3 "Erdoğan'dan Flaş Açıklama", *Hürriyet*, 12 Eylül 2016.

zanması büyük ölçüde sermayenin yeni birikim alanları arayışının sonucuydu (Candan ve Kolluoğlu, 2008, Dogan, 2007; Kadirbeyoğlu ve Sümer, 2012; Yüksel, 2011). Konuyla ilgili diğer çalışmalar ise reformlar konusunda iktidarın değişen tercihlerine odaklandı. Bu çalışmalara göre, AKP ilk döneminde yerel yönetimleri güçlendirici adımlar atmış fakat çeşitli nedenlerle yetki ve sorumluluklarını özellikle 2007 sonrasında tekrar merkezde toplamaya başlamıştı (Aktar, 2014; Arıkboğa, 2015a; Erder ve İncioğlu, 2013; Keyman ve Öniş, 2007; Öktem ve Çiftçi, 2016). Ancak, bu iki farklı bakış açısı, AKP'nin sürece yön veren siyasi kaygılarını ve çıkarlarını göz ardı etmektedir.

AKP iktidara geldiği günden itibaren, cumhurbaşkanının yukarıdaki alıntıda ifade ettiği gibi yerel yönetimlerin işlevini idari hizmetlerin yerine getirilmesiyle sınırlayan bir anlayışa sahip oldu. Merkezî hükümetin bazı yetki ve sorumluluklarını yerelle paylaşmaya başlaması, beraberinde yerel yönetimlerin siyasi ve mali açılardan güçlenmesini getirmedi. Benzer şekilde, merkezî hükümetin yerel yönetimlerin yetki ve kaynakları üzerindeki denetimi devam etti ve merkezî hükümet, yeni kurumlar ve politikalar aracılığıyla yerel düzeydeki ilişkileri kontrol etme çabalarına girişti. Dolayısıyla, AKP dönemi Türkiye'sindeki yerel yönetim reformları yerel yönetimler yerine merkezî hükümetin güçlenmesiyle sonuçlandı. Hükümet böylece karar alma süreçlerinden yerel aktörleri büyük ölçüde dışlama imkânı elde etti. Aksi takdirde AKP, bazı illerde yerel seçimleri kazanan, belediye meclislerinde temsil edilen ve yerel karar mekanizmalarında bir miktar etkisi olan diğer partilere mensup aktörlerle iktidarını paylaşmak zorunda kalacaktı.

Bu makale, Türkiye'deki merkezî ve yerel yönetimler arasında değişen güç ilişkilerini ayrıntılı bir şekilde altı bölümde analiz etmeye çalışıyor. İlk bölümde, konuyla ilgili teorik tartışmalardan yola çıkılarak Türkiye'deki durumla ilgili temel argümanlar sunuluyor. İkinci bölümde Türkiye'de yerel yönetim reform sürecinin dinamikleri tarihsel bir perspektifle ele alınıp AKP'nin sınırlı yerelleşme anlayışı ortaya konuluyor. Üçüncü bölüm, yerel yönetim reformlarının idari, mali ve siyasi boyutları arasındaki karmaşık ilişkileri ve bu alanlarda yaşanan dönüşümleri OECD ve AB ülkeleriyle karşılaştırmalı bir şekilde inceliyor. Dördüncü bölüm, merkezî hükümetin yerel yönetimlerin yetki ve kaynakları üzerinden devam eden denetimine, beşinci bölüm ise yerel düzeyde merkezî hükümetin etkisini artıran yeni kurum ve politikalara odaklanıyor. Sonuç bölümünde ise Türkiye'deki yerel yönetim reform sürecinin genel bir değerlendirmesi yapılıp, bu değerlendirmenin AKP dönemini daha iyi anlamak için bizlere sunduğu yeni açılımlar tartışılıyor.

Bu makale temel olarak yasal ve idari düzenlemelere, resmî doküman ve istatistiklere ve konuyla ilgili medya taramasından elde edilen bilgilere dayanmaktadır. Bununla birlikte, yerel yönetimler reformlarının çeşitli aşamalarında yer almış uzman ve akademisyenlerle ve sorumluluk alanı yerel yönetimler olup

İçişleri, Ulaştırma, Denizcilik ve Haberciliik, DPT (Kalkınma) bakanlıklarının çeşitli birimlerinde çalışmış üst düzey bürokratlarla toplam 15 mülakat gerçekleştirilmiştir. Mülakatlar, karmaşık ve çelişik gibi görünen yasal ve idari düzenlemelerin arka planını ve içeriklerini daha iyi anlamak ve kullanılan diğer kaynakları desteklemek amacıyla yapılandırılmıştır.

Yerel yönetimler reform süreci ve merkezî hükümetin devam eden önemi: Bazı teorik açılımlar

Gelişmiş Batı ülkelerindeki Keynesyen refah devletlerinin ve geç sanayileşen ülkelerdeki kalkınmacı devletlerin merkezî rol oynadığı İkinci Dünya Savaşı sonrası kapitalist düzenin sona ermesi, yeni kapitalist ekonomide devletin dönüşümüne ilişkin yoğun tartışmaları beraberinde getirdi. Bu tartışmaların önemli bir yönünü merkezî ve yerel yönetimler arasında değişen güç ilişkileri oluşturdu. Hem gelişmiş hem geç sanayileşmiş ülkeler yerel yönetimleri siyasi, ekonomik ve idarî açılardan güçlendiren reform süreçlerine tanık oldu (Bardhan ve Mookherje, 2006; Brosio ve Jimenez, 2012; Dollery vd 2008; Smoke vd.2006). Reform süreçleri, demokrasi ve yerelleşme arasında doğrudan bir bağ olduğunu varsayan fikirlerden besleniyordu. Bu görüşlere göre, yerel yönetimler sayesinde kamusal mallar daha etkin kullanılacak ve katılım, hesap verilebilirlik gibi demokrasinin en temel prensiplerine uygun bir yönetim anlayışı ortaya çıkacaktı.[4]

Benzer fikirler ve inançlardan beslenen dönüşümler, devletlerin yerel yönetimleri öne çıkaracak şekilde oluşan yeni kurumsal çerçevesini ana hatlarıyla şekillendirdi. Bununla birlikte reformlar bir sistem benzeşmesine neden olmadı. Çünkü dönüşüme yön veren fikirler (Blyth, 2013 ve 2002; Rodrik, 2015) hiçbir toplumda sadece mutabakatla doğmaz. Bu dönüşümlerde mutabakatlar kadar çatışma ve çekişmelerin, rekabet ve ittifakların da önemli rol oynadığı gözlemlenir. Bir başka deyişle tarihsel değişimin doğrultusunu belirlemede çıkar çatışmaları ve güç ilişkileri önem kazanır (Buğra ve Savaşkan, 2014: 24-25). Son yıllarda neoliberalizm kavramı etrafında yapılan tartışmalar, merkez-yerel arasında değişen ilişkileri çıkar ve güç ilişkilerinden yola çıkarak açıklamaya çalışmakta; reformların da temel olarak sermaye birikim rejimindeki değişimle şekillendiklerini iddia etmektedirler.

Bu tartışmalar, büyük ölçüde mekân ve ölçekte yaşanan dönüşümlerin sermaye birikim süreçlerinden bağımsız olarak anlaşılamayacağını savunan David Harvey'den esinlenmiştir. Harvey'e (1989, 1991) göre, II. Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan Keynesyen ekonomi, talep eksenli kitle üretimi ve tüketimine dayanıyordu ve nispeten kapalı bir ulusal ekonomi varsayıyordu. Refah devleti uygulamaları bu sermaye birikim düzeninin ayrılmaz bir parçasıydı. Tüm ekonomik ve siyasi hedefler ulusal düzeyde belirleniyordu. Sistemin siyasal ör-

4 Bu tarz fikirlerin eleştirisi için özellikle bkz. Topal, 2012.

gütlenmesinde ulusal ölçek önemliydi. Bu sermaye birikim modeli 1970'li yıllardan itibaren krize girdi ve bu krizi aşmak için yeni bir kurumsal yapıya ihtiyaç duyuldu. Yeni yapıda ulusal devletten ziyade bölgesel ve yerel yönetimler ön plana çıktı.

Harvey'in yaklaşımı, temel olarak kapitalist sermaye birikim modelinde krizlerin kaçınılmaz olduğuna dair varsayımdan hareket eder. Bob Jessop (1997; 2006), Neil Brenner (2004) ve Neil Brenner ve Nik Theodore (2002) da çalışmalarında yerel yönetimlerin ön plana çıkışının arkasındaki temel faktörün sermaye birikim rejimindeki değişiklikle ilgili olduğu konusunda Harvey'in görüşlerini paylaşırlar. Ancak süreci sermayenin krize eğilimli ve dinamik içsel yapısıyla açıklamazlar. Onlara göre, söz konusu süreç ulus devletler ve diğer politik aktörler arasındaki müzakereler ve çatışmalar tarafından şekillenmiştir. Ne var ki bu yaklaşım da ulus devletin ve diğer politik grupların rolünü sermaye birikiminin önünü açan ve birikim mekanizmalarını kolaylaştıran aktörler olarak değerlendirir. Bir başka deyişle, sermayenin çıkarları önceliklidir; sermaye birikim süreçleri aktörlerin davranışlarının asıl yönünü belirler.

Devletlerin yerel yönetimleri öne çıkartacak şekilde yaşadığı dönüşümü sermaye birikim süreçlerine atıfla analiz eden yaklaşımlar, geç sanayileşmiş ülke deneyimlerini anlamak için de sıklıkla kullanılmaya başlandı. Fakat bu kullanım geç sanayileşen ülkelerdeki devletin rolünü ve toplumsal aktörlerle etkileşiminin tarihsel ve ayırt edici yönlerini göz ardı etmektedir. Dolayısıyla Türkiye gibi geç kapitalistleşmiş ülkelerde merkezî ve yerel yönetimler arasında değişen güç ilişkilerini neoliberalizme referansla açıklamaya çalışmak söz konusu reform süreçlerini etkileyen diğer faktörlerin göz ardı edilmesine neden olabilir. Öncelikle geç sanayileşmiş ülkelerdeki yerel yönetimler, 1980'li yıllara kadar, gelişmiş ülkelerdeki benzerleri gibi bir işlev üstlenmemişlerdi. Gelişmiş ülkelerde yerel yönetimler merkezî devletle hiyerarşik bir ilişki içerisinde konut, eğitim, sağlık gibi ortak tüketim alanı oluşturan (Castells, 1977) Keynesyen refah devleti uygulamalarını yürütüyorlardı. Neoliberalizmle birlikte bu sorumluluklarını terk ederek piyasa ve sermaye yanlısı politikalar izlemeye başlayan yerel yönetimler, aynı süreçte merkezî hükümetlere karşı hem idari hem de mali açılardan özerkleştiler. Geç sanayileşen ülkelerin yerel yönetimleri ise ilk defa 1980 sonrasında önemli aktörler olarak ortaya çıktılar ve özel sektör yanlısı politikaların yanı sıra refah devleti uygulamalarına başladılar ve sosyal harcamalara ciddi oranda kaynak ayırdılar. Bu nedenle, Türkiye, Brezilya, Çin, Kore gibi ülkelerdeki dönüşümü "Keynesyen dönemden neoliberalizme geçiş" paradigmasıyla açıklamaya çalışmak, yaşanan dönüşümün karmaşıklığını anlamakta yeterli olmayacaktır (Bayırbağ, 2013; Haque, 2011; Klink, 2013; Park, 2013, 2008; Park vd. 2012; Tsukamato, 2012).

İkinci olarak sermaye birikim süreçlerini öne çıkarmak reform sürecine yön veren siyasi nitelikli, karmaşık çok-ölçekli etkileşimlerin önemini göz ardı ettiği

gerekçesiyle eleştirilebilir. Geç sanayileşen ülkelerde yerel yönetim reformlarının dinamiklerini anlamak için ekonomik verimlilik ve sermaye birikim hedeflerinden ziyade iktidardaki hükümetleri ve diğer toplumsal aktörleri yönlendiren siyasi güdüleri dikkate almak daha faydalı olabilir. Siyasetin şekillendirdiği tercihler de çoğunlukla iktidardaki parti ile diğer partilerin yanı sıra toplumsal örgütlenmeler ve hareketleri de kapsayan yerel siyasi muhalefet arasındaki güç dengelerini yansıtır. Toplumsal hareketlerin demokratikleşme bağlamında yerelleşme talepleri (Park, 2008) ve merkezî ve yerel yönetimler arasındaki siyasi aktörlerce oluşturulan güç dengeleri yerel yönetim reformlarının dinamiklerini en az sermaye birikim süreçleri kadar etkileyebilir (Tsukamoto, 2012). Siyasi kaygılar arasında özellikle seçim sonuçlarına dönük beklentiler yerelleşmenin sınırlarını saptamış ve merkez ile yerel arasındaki ilişkilerin dinamiklerini belirlemiştir (Dickovick, 2011; Smoke vd. 2006, O'Neill, 2005). Geç sanayileşmiş ülkelerle ilgili yapılan araştırmalar merkezî yönetimde siyasi çoğunluğu bulunan ve merkezî bürokrasiyi kontrol eden bir siyasi partinin bu sınırları kaldırma ihtimalinin düşük olduğunu gösteriyor. Zira sınırları kaldırsaydı belediye meclislerinde temsil edilen ve yerel karar mekanizmalarında bir miktar etkisi olan diğer partilerle iktidarını paylaşması gerekebilirdi. O'Neill'in (2005) Arjantin, Meksika ve Peru'dan yola çıkarak yaptığı araştırma, merkezî bürokrasiyi kontrol eden ve bu gücünü devam ettireceği beklentisiyle hareket eden hükümetlerin yerel yönetimlerin güçlendirilmesine pek sıcak bakmadığını iddia ediyor.

Üçüncü olarak, yerel yönetim reformları kaçınılmaz olarak yerel yönetimlerin yetki ve sorumluluklarının artmasıyla sonuçlanmayabilir. Tam aksine, yerel yönetimlerin yerine merkezî devletlerin güçlenmesine neden olabilir (Falleti, 2010). Falleti'nin Brezilya, Meksika, Kolombiya ve Arjantin gibi geç sanayileşmiş ülkeler üzerine karşılaştırmalı olarak yaptığı çalışmasında belirttiği üzere reformlar, idari, mali ve siyasi boyutlarının tamamını kapsamayabilir ve bu durum yerel yönetimlerin yetki ve kaynakları açısından farklı sonuçlara neden olabilir.

Falleti (2010) yerel yönetimleri güçlendiren yetki devrini üç farklı boyutuyla ele alır: idari, mali ve siyasi. Daha önceden merkezî hükümet tarafından yerine getirilen hizmetlerin yerele devredilmesi, böylelikle yerel yönetimlerin yetki ve sorumluluklarının artırılması, yerel yönetimleri idari açıdan güçlendirir. Yerel yönetimlerin gelirleri, harcamaları ve kendi kaynaklarını yaratma kapasiteleri artıyorsa merkez-yerel arasındaki ilişkiler mali açıdan yerel yönetimler lehine değişmiş olur. Reformların siyasi ayağını ise genel olarak yerel yönetimlerin merkezî yönetim birimlerinin onayına gerek kalmaksızın kararlarını kendi organlarınca almaları ve uygulayabilmeleri oluşturur. Bu üç süreç, çoğunlukla aynı anda gerçekleşmez ve yerel yönetimlere yetki devri açısından sonuçları farklı olur. Örneğin yerel yönetimlerin mali açıdan güçlendirilmesi idari reformları takip etmezse, yerel yönetimler artan yetki ve sorumluluklarını yerine getire-

bilmek için merkezî devlete daha fazla bağımlı hale gelirler. Bu durumda yerel yönetimler reformları merkezî hükümetin yerele karşı güçlenmesiyle sonuçlanmış olur (Falleti, 2010). Özellikle geç sanayileşmiş ülkelerde merkezî devletler, mali açıdan yetki devrine biraz mesafeli durmaktadırlar. Bunun nedenleri olarak yerel yönetimlerin vergi toplama, izleme, kontrol ve gelirlerini artırma mekanizmalarından yoksun olmaları ve merkezî devletlerin mali disiplin ve makroekonomik dengeleri gözetme çabaları gösterilebilir (Martinez-Vazquez ve Vaillancourt, 2011). Örneğin, Çin Halk Cumhuriyeti'nde (Çin) yerel yönetimlerin sınırsız bir şekilde borçlanması ülke genelindeki mali disiplini bozan en önemli etken olarak ortaya çıkmış ve geniş tartışmalara yol açmıştır (Guess ve Ma, 2015). Merkezî hükümetler, makroekonomik dengeler açısından yerel yönetimlerin mali alandaki yetkilerini özellikle kriz zamanlarında sınırlamaya çalışmaktadırlar (Göymen ve Sazak, 2015). Bütün bu faktörler merkezî hükümetin yerel yönetimler karşısındaki gücünün artmasına neden olmaktadır.

Bazı durumlarda ise, yerel yönetimlerin idari ve mali açıdan artan önemlerine siyasi gelişmeler eşlik etmemektedir. 1980 sonrası Çin, idari ve mali açılardan ancak ABD'yle karşılaştırılabilecek bir yerel yönetim yapısına kavuşmuştur. Bununla birlikte, rejimin otoriter niteliğinin sonucu yerel yöneticiler doğrudan halk tarafından seçilmemekte; merkezî parti tarafından atanmaktadır (Guess ve Ma, 2015; Li, 2010; Ren, 2013, Wai, 2015). Bu durum yerel yönetimlerin gücünü siyasi açıdan kısıtlamakta, merkezî hükümete bağımlı hale getirmektedir.

Falleti'nin çalışması, yerel yönetim reformlarının idari, siyasi ve mali boyutlarını ele almakta ve reformun aldığı biçimin merkez-yerel ilişkilerini etkileyebileceğini göstermektedir. Bununla birlikte, merkezî yönetimin yerel yönetimlerin yetki ve kaynakları üzerindeki denetimin biçimi ve mekanizmaları da merkezî ve yerel yönetimler arasındaki güç ilişkilerini etkilemektedir. Kamu yönetimi alanında "idari vesayet" olarak da ele alınan denetim mekanizmaları, yerel yönetimlerin yetki ve kaynaklarını kullanma biçimlerini, bir başka deyişle "yapabilme" güçlerini etkilemektedir (Aksu-Çam, 2013: 46, Keleş, 2009). Örneğin yerel yönetimlerin borçlanma süreçleri merkezî yönetim organlarının onay, izin ve denetimine bağlıysa, merkezî hükümet yerel yönetimlerin mali yetkileri üzerinde kendi gücünü koruyabilecek bir mekanizmaya kavuşmuş olur. Benzer durumlar yetki ve sorumluluklar alanında da gerçekleşebilir. Dolayısıyla yerel yönetim reformlarının sonuçlarını yerel yönetimler açısından değerlendirebilmek için merkezden yerele aktarılan yetki ve kaynakların aldığı biçimin yanı sıra merkezî hükümetin, yerel yönetimlerin bu yetki ve kaynakların kullanımındaki denetim biçimlerini de analize dâhil etmek gerekmektedir.

Bu makale, geç sanayileşmiş ülkelerdeki yerel yönetim reform süreçleriyle ilgili yukarıdaki tartışmalardan yola çıkarak AKP dönemindeki merkezî ve yerel yönetimler arasındaki değişen güç ilişkilerine odaklanıyor. Bundan önce Türkiye'deki yerel yönetimler reform süreci birçok çalışmaya konu olmuştur. Bu

çalışmalardan bir kısmı neoliberalizmle ilgili literatürü takip ederek söz konusu süreci sermaye birikim rejimindeki dönüşümle açıklamıştır. Buna göre son dönem Türkiye'sinde yerel yönetimlerin önem kazanması neoliberal ekonomi politikalarının bir sonucu olarak görülür (Candan ve Kolluoğlu, 2008; Doğan, 2007; Kadirbeyoğlu ve Sümer, 2012; Kuyucu ve Ünsal, 2010; Yüksel, 2011). Yerel yönetim reform sürecini küresel dönüşümler ve neoliberalizm bağlamında ele alan diğer çalışmalar ise sermaye kesimlerinden ziyade sermaye kesimlerinin çıkarlarını temsil ettiklerini iddia ettikleri IMF, Dünya Bankası gibi uluslararası örgütlerin oynadıkları role odaklanmaktadır (Ayman Güler, 2013; 2005). Sezen'in çalışması (2011) ise uluslararası örgütlerin rolünü öncelemekle birlikte yerel aktörlerin reform süreçlerindeki etkilerini tartışır. Bu çalışmalar, reform süreçlerini neoliberalizmin kaçınılmaz bir sonucu olarak ele almakta, hem yerelleşmenin farklı boyutlarını hem de merkezî yönetimlerin yerel yönetimler üzerinde devam eden denetim mekanizmalarını görmezden gelmektedir.

Konuyla ilgili sermaye kesimlerinden ziyade siyasal süreçleri öne çıkaran çalışmalar ise yukarıda bahsi geçen çalışmaların bazı eksikliklerini gidererek literatüre önemli katkıda bulunmuştur. Bu çalışmalara göre AKP, iktidarının ilk yıllarında yerel yönetimleri güçlendirici adımlar atmıştır. Ancak ilk dönemde atılan bu adımlar, AKP iktidarının ilerleyen yıllarında AB sürecinin kesintiye uğraması (Erder ve İncioğlu, 2013; Keyman ve Öniş, 2007), merkezî bürokrasinin yerel yönetimleri güçlendirmeye dönük çabalara direnişi ve merkezî devleti önceleyen siyasi kültür ve zihniyet (Aktar, 2014; Arıkboğa, 2015a; Öktem ve Çiftçi, 2016) gibi nedenlerle kesintiye uğramıştır. Övgün (2016) ise, AB'nin etkisiyle artan yerelleşme çabalarının özellikle 2011 sonrasında ekonomik kriz nedeniyle tersine döndüğünü iddia etmektedir. Ona göre, ekonomik sıkıntılar nedeniyle hükümet hem ölçek ekonomilerinden yararlanmak hem de hızlı karar alabilmek için merkeziyetçi bir sürece girmiştir. Daha çok merkezi-yerel yönetimler arasındaki yetki ve sorumluluk alanlarında yaşanan dönüşüme odaklanılarak yapılan bu değerlendirmeler, AKP iktidarının konuyla ilgili yaşadığı dönüşümü AB, "merkezî devlet geleneği", ekonomik kriz gibi daha çok dışsal nedenlerle açıklamaktadırlar. Oysa ki AB sürecinin Türkiye'deki yerel yönetimleri güçlendirdiği iddiası tek başına pek ikna edici görünmemektedir. Türkiye'nin AB İlerleme Raporları yerel yönetimlerle ilgili gelişmelere yer verse de katılım müzakerelerinde kamu yönetimi ve yerel yönetimlerle ilgili doğrudan bir fasıl bulunmamaktadır. "Bölgesel Politikalar ve Yapısal Araçların Koordinasyonu" başlıklı fasıl ise bölgesel eşitsizlikleri gidermek ve bölgesel kalkınmayı sağlamak için kullanılacak fonlarla ilgili düzenlemeleri kapsamaktadır. AB daha çok yerinden yönetim (*subsidiary*) vurgusu yapmakta ve bu bağlamda illa ki yerel yönetimleri güçlendirici adımlar beklememektedir. Yerindelik ilkesi, yerel yönetimler yerine merkezî hükümetin yerel teşkilatlarını güçlendirerek de yerine getirilebilir. Başka bir deyişle, AB için yerel yönetimlerden ziyade hizmetin "yerel-

de" görülmesi daha önemlidir. Bu bağlamda AB üyesi ülkelerde yerel yönetimlerden ziyade bölge yönetimleri daha öne çıkmış; bölge yönetimlerinin de yerelleşme açısından sonuçları oldukça farklılık arz etmiştir (Göymen ve Sazak, 2015). Kaldı ki AB üyesi ülkelerde kamu yönetimi açısından birçok farklı model uygulaması bulunmaktadır. Yine de gerek AB müktesebatının yerindelik ilkesini merkeze alan yaklaşımı gerek Avrupa Konseyi'nin Yerel Yönetimler Özerklik Şartı, yerel yönetimlerle ilgili tartışmalarda referans alındığı için reform sürecinde önemli bir çıpa görevi üstlenmektedir. İçişleri Bakanlığı'nda çalışan üst düzey bir bürokrat bana konuyla ilgili şunları ifade etmiştir:

> Aslında konunun AB'yle alakası yok. AB illa şunu şunu yapacaksın demiyor ki, o sadece genel prensipleri ortaya koyuyor, git belediyelere daha fazla yetki ver, kaynaklarını artır demiyor, biz maalesef her konuyu AB'ye bağlayarak tartışıyoruz.[5]

Buna rağmen, yerel yönetimlerin yetkilerini artırmak isteyen bürokrasi içindeki bazı gruplar ve toplumsal hareketler, konuyu AB gündemiyle birlikte ele alarak konuyla ilgili kendi pozisyonlarını güçlendirmeye çalışmaktadırlar.[6]

Merkezî bürokrasinin yerel yönetimleri güçlendirmeye dönük adımlara direnişi ise AKP'nin ilk dönemi için geçerli bir argüman oluşturabilir. 2003-2005 yılları arasındaki reform sürecini yöneten bürokratik ekibin en önemli isimlerinden biri olan ve daha sonra AKP hükümetlerinde çeşitli bakanlıklar da yapmış olan Ömer Dinçer'in anılarında belirttiği gibi AKP iktidara gelir gelmez askerî ve sivil bürokrasinin direnişiyle karşılaşmıştır. Kendisine göre, "Ankara'nın küçülmesine dönük adımlar" bu kesimlerde ciddi tedirginlik yaratmıştır (Dinçer, 2016). Gerek dönemin cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer ve bürokratların süreci yavaşlatıcı adımları gerek Anayasa Mahkemesi ve Danıştay gibi yüksek mahkemelerin merkezî hükümetin yetkilerini koruyucu yönde verdikleri kararlar yerele yetki devrini engellemiştir. Bununla birlikte, özellikle 2007 sonrasında merkezî bürokrasi daha çok AKP tarafından şekillendirilmiş, bir nevi iktidarın kontrolüne girmiştir. Ama bu dönemde de yerel yönetimleri yetki ve güç açısından güçlendiren adımlara rastlanmamaktadır. Bu durum zihniyet ve siyasi kültüre referansla açıklanmaya çalışılmıştır. Bu çalışmalara göre cumhuriyet döneminin otoriter zihniyeti ve merkeziciliğinin etkisi halen sürmekte, hatta AKP'yi bile etkisi altına almaktadır (Aktar, 2014; Öktem ve Çiftçi, 2016).

Bu bahsedilen zihniyet kendisini en çok Kürt meselesi nedeniyle bölünme korkusunda göstermektedir (Aktar, 2014). 2008 yılında Kürt siyasi hareketi tarafından ortaya konulan Demokratik Özerklik projesi, yerel yönetimlere Kürt meselesinin çözümü hususunda temel bir işlev yüklemiştir. Bu anlayışa göre,

5 Mülakat görüşme notları, 19 Ocak 2010, İçişleri Bakanlığı, Ankara.

6 Mülakat görüşme notları, 19 Ocak 2010, İçişleri Bakanlığı ve Devlet Planlama Teşkilatı'nda (Kalkınma Bakanlığı), Ankara.

yerel yönetimler, devlete karşı halkın otonom bölgeler aracılığıyla kendi kendini yönetmesini içeren radikal demokratik bir anlayış çerçevesinde örgütlenmelidir (Çiçek, 2015; Gürer, 2015). PKK'nın bu stratejiyi hayata geçirme çabası, bölgedeki askerî çatışmaları artırmış, kamuoyunda bölünme korkularını tekrar gündeme taşımıştır. Gerçekten de Kürt meselesi ve Kürt hareketinin talepleri hükümetin yerel yönetimler konusunda adım atmasını engelliyor olabilir. Bununla birlikte, AKP, Demokratik Özerklik projesi ortaya çıkmadan önce de yerel yönetimleri siyasi ve mali açılardan kapsayıcı bir şekilde güçlendirici adımlar atmamıştır. Hükümet, yerel yönetimlerin lehine adım atmamak için Kürt meselesini bahane olarak kullanmaktadır (Arıkboğa, 2015a). Dolayısıyla, AKP'nin yerel yönetimlerle ilgili tutumunu sadece Kürt meselesinin gelişimi üzerinden değerlendiremeyiz. Bunun yerine, konuyu AKP'nin kendi iktidar stratejisine odaklanarak tartışmak daha anlamlı görünmektedir.

Bu makale mevcut literatürün katkılarını göz ardı etmeden, Türkiye deneyimini birbirleriyle bağlantılı dört argüman etrafında tartışacaktır.

1) AKP'nin iktidara geldiğinden itibaren yerel yönetimleri güçlendirici kapsamlı bir reform ajandası olmamıştır. AKP, yerel yönetimleri daha çok yetki ve sorumluluklar açısından güçlendirmeye çalışmış, mali açıdan ise önemli bir adım atmamıştır. Dolayısıyla, ağırlıklı olarak yerel yönetim reformlarının sadece bir formunu benimsemiştir. Yerel yönetimlerin yetki ve sorumluluklarının artmasını çok sınırlı bir mali iyileştirmenin takip etmesi, yerel yönetimleri merkeze daha bağımlı hale getirmiş, bu da yerel yönetim reformlarının merkezî devlet lehine sonuçlanmasına neden olmuştur.
2) Merkezî hükümetin yerel yönetimlerin yetki ve kaynaklarının kullanımı üzerindeki denetim mekanizmaları yerel yönetimler reformu sürecinde varlıklarını sürdürmüştür.
3) AKP, Başbakanlığa bağlı Toplu Konut İdaresi Başkanlığı (TOKİ), Çevre ve Şehircilik Bakanlığı gibi merkezî hükümet kurumları ve kalkınma ajansları vasıtasıyla yerel düzeyde kendi gücünü korumaya ve yerel siyaseti şekillendirmeye devam etmiştir.
4) Yerel yönetim reformlarının merkezî hükümeti güçlendirmesi karar alma süreçlerini hızlandırmış ve bu kararların müzakere süreçlerinden yerel aktörlerin dışlanmasına neden olmuştur. Merkezî düzeyde seçimlerin kazanılması sonucu ardı ardına tek parti iktidarlarının kurulması, AKP'nin bu tarz bir iktidar stratejisi izlemesinin zeminini hazırlamıştır. Böylelikle AKP kararlarını yerel düzeyde müzakere etmeden uygulama imkânına kavuşmuştur.

Bu makale, Türkiye örneğinden yola çıkarak siyasi kaygıların öne çıktığı yerel yönetimler reformunun yerel yönetimler yerine merkezî hükümetin güçlenme-

siyle sonuçlandığını iddia etmektedir. Bu durum, geç sanayileşmiş ülke deneyimleriyle örtüşmektedir. Merkezî devletin yerel düzeyde gücünü çeşitli mekanizmalarla koruma çabaları söz konusu reform süreçlerinin yerelleşme ve merkezileşme karşıtlığından ziyade ikisinin iç içe geçerek işlediğini göstermektedir.

Türkiye'de yerel yönetimler reformu ve AKP'nin sınırlı yerellik anlayışı: Genel bir değerlendirme

Türkiye'de kamu yönetiminin yeniden yapılandırılmasına dair ihtiyaç 1960'lı yıllardan itibaren gündeme geldi. DPT ve Türkiye ve Ortadoğu Amme Enstitüsü İdaresi (TODAİE), hazırladıkları raporlar ve projelerle konuyu sürekli gündemde tutmaya çalıştılar. Bu rapor ve projelerden yola çıkılarak yerel yönetimlerin yetkileri ve gelirlerinin artırılması tartışıldı; başta İstanbul, Ankara ve İzmir olmak üzere nüfusu giderek artan kentler için yeni yönetim modelleri önerildi (Gül, 2016; Özden, 2016). Ne var ki bu inisiyatifler bir türlü sonuçlanmamıştır.

Yerel yönetimlerin güçlenmesine dönük ilk önemli adımlar 1980 darbe sonrası oluşan ara rejim döneminde ve ara rejimi takip eden Anavatan Partisi (ANAP) iktidarı zamanında atıldı. 1984 yılında büyükşehir belediyelerinin kurulması, imarla ilgili konuların belediyelere devredilmesi ve belediye gelirlerinin artırılması bu dönemde gerçekleşti (Erder ve İncioğlu, 2008). ANAP iktidarı döneminde atılan bu adımlar, genellikle neoliberal politikaların bir devamı olarak ele alınmıştır (Candan ve Kolluoğlu, 2008; Doğan, 2007; Güler, 2013). Ancak, yerel yönetimlerin yetki ve sorumluluklarının artırılması, ANAP iktidarının uygulamak istediği politikalara karşı direnç gösteren merkezî bürokrasinin gücünün kırılması için atılan geçici ve plansız adımlardan biri olarak da değerlendirilebilir (Heper, 1989; Sönmez, 2011). Dolayısıyla, yerelleşme yönünde atılan adımları ANAP'ın neoliberal ideolojiye bağlılığıyla açıklamak doğru olmaz. Nitekim ANAP iktidarı 1989 yerel seçimlerini kaybettikten sonra belediyelerin yetkilerini tekrardan merkezileştirmeye çalışmıştır (Ekinci, 1994).

1990'lı yıllara ise Cumhuriyet döneminin yoğun bir eleştirel yeniden değerlendirilmesi eşlik etti. Devlet-toplum ilişkileri tarihinin giderek daha yüksek sesle eleştirilmesi ve devletin ekonomide ve kamusal hayattaki yerinin yeniden tanımlanması gerektiğindeki ısrarlı görüşler beraberinde kamu yönetiminin yeniden yapılandırılması taleplerini getirdi. Özellikle, iş dünyası örgütleri art arda yayınladıkları raporlarla kamu yönetimi sisteminin acil bir şekilde yeniden düzenlenmesi gerekliliğini dile getirdiler. Bu çerçevede yeni dönemin ruhuna uygun olarak yerel yönetimler de güçlendirilmeliydi (Buğra ve Savaşkan, 2014; Öniş ve Türem, 2002; Özel, 2013). Giderek çoğullaşan iş dünyasının farklı grupları benzer talepleri benzer gerekçelerle gündeme getiriyorlardı (MÜSİAD, 1994; TÜSİAD, 1995a, 1995b, 1997). Yayınladıkları raporlarla, yeni

kamu işletmeciliği anlayışına uygun olacak şekilde yerel yönetimlerin güçlendirilmesini savunuyor; "etkin devlet" haline gelmek ve devletin küçülmesi için yerel yönetimlerin yetki, sorumluluk ve gelirlerinin artırılması gerektiğini dile getiriyorlardı.

Buna rağmen, özellikle 2000 sonrası yerel yönetim reformları sürecinde bu iki derneğin tutumları farklılaşıyordu. Örneğin, Kamu Yönetimi Reform Tasarısı çalışmalarını yürüten ekipte yer almış bir akademisyen özellikle TÜSİAD'ın reform sürecindeki tavrına şaşırdığını ifade ediyordu:

> Biz reform sürecini TÜSİAD'a anlattığımızda destekleyeceklerini umuyorduk, çünkü tasarıyı hazırlarken onların da çalışmalarından yararlanmıştık, toplantı da aslında iyi geçmişti. Ama dışarıda (*kamuoyuna dönük olarak demek istiyor, yazarın notu*) reformu destekleyen açıklamalarda bulunmadı.[7]

TÜSİAD'ın, Anadolu'daki iş adamlarını örgütlemek için oluşturduğu Türk Girişim ve İş Dünyası Konfederasyonu (TÜRKONFED) temsilcisi de TÜSİAD'ın takındığı tutumu kendilerinin bile anlayamadıklarını mülakat sırasında şu şekilde söylemişti: "Aslında bütün gelişmiş ülkelerde bu tarz reformları bizzat iş dünyası desteklemiştir. TÜSİAD da konuyla ilgili raporlar yayınlıyordu, ama reformlar tartışılırken adeta ortadan kayboldu."[8]

İş dünyasının yerel yönetim reformlarına bakışını siyasi ve ekonomik çıkarlarından bağımsız olarak düşünülemeyeceğini iddia edebiliriz. 1990 yılında kurulan ve 1990'lı yıllarda yükselişe geçen siyasal İslâm'la ilişkili Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği'ne (MÜSİAD) göre merkezî hükümet "seküler ve tekelci-monopolist kapitalistlerin" kontrolündeydi. Bu şartlar altında siyasal İslâm geleneğinden gelen partilerce yönetilen belediyeler, merkezî hükümetle gergin ilişki içinde olan MÜSİAD üyeleri için kamu ihaleleri ve artan özelleştirmelerden faydalanma imkânı sunuyordu. Bu nedenle merkezî devletin küçültülüp yetkilerin yerele devredilmesi MÜSİAD üyesi işadamlarının çıkarınaydı. MÜSİAD'ın yerel yönetimlerin güçlendirilmesine dönük talepleri, aynı gelenekten gelen AKP'nin tek başına iktidar olmasıyla giderek duyulmaz oldu. Büyük sermaye gruplarını temsil eden TÜSİAD da 1990'lı yıllardaki yerel yönetimler lehine olan tavrını 2000'li yıllarda devam ettirmekte isteksiz davrandı. TÜSİAD, kendi taleplerine paralel olan ve AKP'nin iktidara gelir gelmez tartışmaya açtığı kamu yönetiminin yeniden yapılandırılmasına dair tasarıyı siyasi ve ekonomik kaygılar nedeniyle desteklememişti. TÜSİAD'ın yerel düzeyde etkili bir örgütlenmesi yoktu ve belediyeler giderek siyasal İslâm'ın temsilcileri tarafından yönetilmeye başlamıştı. Merkezî bürokrasiyle (hâlâ) iyi ilişkiler içinde olan TÜSİAD üyeleri için yerel yönetimlere yetki devredilmesi zamansızdı.

7 Mülakat notları, 21 Ocak 2010, Ankara.

8 Mülakat notları, 23 Aralık 2009, İstanbul.

1990'lı yıllardaki koalisyon hükümetlerinin ve ekonomik krizlerin neden olduğu siyasi istikrarsızlıklar yerel yönetimler konusunda adımlar atılmasını engelledi. Yeni bir yerel yönetimler reform önerisi ise 2002 yılında iktidara gelen AKP tarafından gündeme getirildi. İlk bakışta AKP'nin iktidara gelme serüveninin yerel seçim zaferleriyle başladığı hatırlandığında, yetkilerin merkezî düzeyden yerel düzeye aktarılmasının partiye özellikle çekici geldiği düşünülebilir. Gerek AKP'nin ilk hükümet programı (Başbakanlık, 2002) gerek bu programa göre hazırlanan Acil Eylem Planı (Başbakanlık, 2003a), yerel yönetimler açısından önemli reformlar vaat ediyordu. Hükümet de 2003 yılında Kamu Yönetiminin Temel İlkeleri ve Yeniden Yapılandırılması Hakkında Kanun Tasarısı'nı kamuoyuna sundu. Bu tasarı, diğer ülke örneklerinde olduğu gibi ekonomik etkinlik ve demokrasi prensipleri açısından yerel yönetimlerin güçlendirilmesini olmazsa olmaz görüyordu (Başbakanlık, 2003b). Tasarının özellikle 6., 7., 8. ve 9. maddeleri kamuoyunda oldukça tartışma yaratmıştı. Tasarının 6. ve 7. maddeleri, merkezî hükümetin görevlerini tek tek sayıyor; bu görevleri adalet, güvenlik ve makro-ekonomik dengeleri sağlamak gibi merkezî devletin en temel fonksiyonlarıyla sınırlıyordu. 8. madde ise geriye kalan bütün konularda yerel yönetimleri yetkili hale getiriyordu. Tasarının 9. maddesi merkezî idare ve mahalli idareler arasındaki ilişkileri yerel yönetimler lehine düzenliyordu. Bu madde, "Merkezî idare birimleri, mahalli idarelerin sorumluluk alanlarına giren görev ve hizmetler için mahalli düzeyde teşkilat kuramaz, doğrudan ihale ve harcama yapamaz" şeklinde düzenlenmişti ve merkezî idarenin yetki ve sorumluluklarını idari anlamda daraltıyordu. Tasarı, aralıklı şekilde de olsa uzun süre kamuoyunda ve TBMM'de tartışıldı ve kabul edildi. Ancak dönemin Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer yasayı veto etti. Veto gerekçesinde bu yasanın anayasaya aykırı olduğunu; zira anayasanın üniter devlet yapısı öngördüğünü, söz konusu tasarının ise üniter yapıyla bağdaşmayacak şekilde yerel yönetimleri güçlendirdiğini ifade ediyordu. Sezer aynı gerekçede, anayasanın merkezî hükümeti genel yetkili saydığını, söz konusu tasarının ise yerel yönetimleri genel yetkili kabul ettiğini iddia ediyordu (Cumhurbaşkanlığı, 2004). Sezer'in vetosu sonrasında bu tasarı bir daha gündeme gelmedi. AKP iktidarı bu tarz kapsamlı bir yasa yerine yeni Belediye, Büyükşehir Belediye, İl Özel İdaresi ve Kalkınma Ajansları kanunlarını yasalaştırdı.[9]

AKP'nin ilk hükümetinin ortaya koyduğu Kamu Yönetiminin Temel İlkeleri ve Yeniden Yapılandırılması Kanun Tasarısı ve bunun yerine ikame olarak çıkardığı yasalar, yerel yönetimlerin yetki ve sorumluluklarını artırmaya çalışmıştı. İdari konularda atılmak istenen ve atılan bu adımlara siyasi ve mali yerelleşme eşlik etmedi. Kamunun Yeniden Yapılandırılmasıyla ilgili tasarı bile merkezî

9 "5216 Sayılı Büyükşehir Belediyesi Kanunu", *Resmi Gazete*, no.25531, 23 Temmuz 2004; "5393 Sayılı Belediye Kanunu", *Resmi Gazete*, no.25874, 13 Temmuz 2005; "İl Özel İdaresi Kanunu", *Resmi Gazete*, no. 25745, 4 Mart 2005; "5449 Sayılı Kalkınma Ajanslarının Kuruluşu, Koordinasyonu ve Görevleri Hakkında Kanun", *Resmi Gazete*, no.26074, 8 Şubat 2006.

hükümetin yetki ve sorumluluklarını, belediyeler yerine başında merkezî hükümet tarafından atanan valinin bulunduğu il özel idarelerine devrediyordu.[10] AKP hükümeti bir yandan kamu hizmetlerini yerele devretmek isterken, yerelde kendi gücünü de siyasal açıdan korumaya özen göstermişti. Başkanı halk tarafından seçilmiş belediyeler yerine merkezi yönetimce atanmış valiler AKP açısından daha güvenilir ortaklardı.

Aynı tasarının 10. maddesinde ise mali kaynak dağılımı aşağıdaki şekilde düzenlenmişti:

> Mahalli idarelere yetki, görev ve sorumluluklarıyla orantılı gelir kaynakları sağlanır. Mahalli idarelere genel bütçe gelirleri tahsilatından pay ayrılır. Payların ayrılmasına, dağıtımına ve bu paylardan yapılacak kesintilere ilişkin usul ve esaslar kanunla düzenlenir.

Yukarıdaki maddede, sadece merkezden yerele aktarılacak mali kaynaklardan bahsedilmekle yetinilmiş, bazı vergilerin yerele devri ve yerelin vergi toplama konuları pek gündeme getirilmemişti. Bu durum Türkiye'de yerel yönetimlerin gelirleriyle ilgili geleneksel anlayışa uygundu ve bu anlayışta bir değişikliğe gidilmiyordu. Görüldüğü üzere AKP, iktidarının ilk döneminden itibaren siyasi ve mali açılardan yerel yönetimleri güçlendirmek konularında ileri adımlar atmaktan kaçınmıştı.

AKP'nin idari anlamıyla sınırlı yerel yönetimleri güçlendirme anlayışı, iktidarının ilerleyen zamanlarındaki konuyla ilgili diğer düzenlemelere de yansımıştı. Örneğin, 2012 yılında Büyükşehir Belediyesi Kanunu'nda yapılan değişiklik bu çerçevede değerlendirilebilir. Bu değişiklikle büyükşehir belediye sayısı 16'dan 30'a çıkarılmış, büyükşehir belediyesi sınırları il sınırıyla birleştirilerek köyler, mahalleye çevrilmiştir. Büyükşehir belediyesi sınırları içindeki il özel idarelerini de kapatılmıştır.[11] Mevcut büyükşehir modelinden radikal kopuşu öngördüğü iddia edilen yeni düzenlemeler (Arıkboğa, 2015b), hizmetlerin standartlaştırılması ve etkinlik prensipleriyle gerekçelendirilmişti. Aynı kanunla, aşağıda tartışılacağı üzere büyükşehir belediyelerine merkezî bütçe gelirlerinden aktarılan transferlerle ilgili de düzenlemeye gidilmişti. Fakat konuyla ilgili Ü. Arıkboğa'nın araştırması (Arıkboğa, Ü., 2015) bu yasa değişikliğinin büyükşehir belediyesi gelirlerini artırmada sınırlı bir etki yaptığını, artışın da büyük ölçüde ge-

10 1982 Anayasası'na göre yerel yönetimler il özel idaresi, belediyeler (büyükşehir, il ve ilçe) ve köylerden oluşmaktadır. İl özel idarelerinin başında merkezî hükümet tarafından atanan vali bulunmaktadır. 2012 yılında yapılan değişikliklerle yerel yönetim sisteminde büyükşehir belediyeleri en önemli aktörler olarak ortaya çıkmıştır. Türkiye nüfusunun %77'si artık büyükşehir belediyelerinde ikamet etmektedir (Arıkboğa, 2015b). Türkiye'de yerel yönetimlerin yapısı için ayrıca bkz. Toprak, 2014.

11 "360 Sayılı On Üç İlde Büyükşehir Belediyesi ve Yirmi Altı İlçe Kurulması ile Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun", *Resmi Gazete*, no.28489, 6 Aralık 2012.

nel bütçe gelirlerindeki artıştan kaynaklandığını gösterdi. Bu durum da büyükşehir belediyelerinin merkezî idareye bağımlılığını artırdı.

Son dönem kurulan AKP hükümetlerinin programlarında da yerel yönetimler daha çok yetki ve sorumlulukları çerçevesinde kendisine yer bulabilmiş, konunun mali ve siyasi boyutlarından yeterince bahsedilmemiştir. Örneğin, Binali Yıldırım başbakanlığında kurulan 65. Hükümet Programı'nın yerel yönetimlerle ilgili bölümü ağırlıklı olarak yerel yönetimlerin yetki ve sorumluluklarıyla ilgilidir. Hatta hizmetler konusunda merkezî standartlaşmaya gidileceğinden bile bahsedilmiştir:

> Merkezî ve yerel yönetimleri birbirini tamamlayan ve vatandaşlarımıza hizmetleri en etkili şekilde ulaştırma sürecinde temel unsurlar olarak konumluyoruz. Yeni Dönemde de merkezî standartlar çerçevesinde kamu hizmetlerinin yerinden karşılanması temel ilkemiz olmaya devam edecektir (Başbakanlık, 2016).

Sonuç olarak, AKP döneminde yerel yönetimler daha çok yetki ve sorumlulukları alanında önemli aktörler haline gelmiştir. Bu bağlamda iktidarın ilk yıllarında gündeme gelen Kamu Yönetimi Tasarısı hükümleri ve 2003-2005 yılları arasında konuyla ilgili çıkarılan yasalarla, 2011 sonrası büyükşehir belediyesi sisteminde yapılan değişiklikler ve kurulan hükümet programları arasında devamlılıklar bulunmaktadır. Yerel yönetimlerin mali açılardan güçlendirilmemesi ve yerel yönetimler üzerindeki merkezî hükümetin denetim mekanizmalarının sürmesi yereldeki karar alma mekanizmalarında merkezî hükümeti önemli bir aktör olarak ortaya çıkarmıştır.

Yerel yönetim reformlarının idari, siyasi, mali boyutları ve bu boyutlar arasındaki ilişkiler

Geç sanayileşmiş ülkelerde, yerel yönetimlerin yetki ve sorumluluklarının artırılmasına yerelleşmenin mali ve siyasi boyutları eşlik etmemiştir. Türkiye'deki reformlar da benzer bir hat izlemiştir. Bu süreçte gelişmiş ve geç sanayileşen ülkelerde ulus altı yönetimler, eğitim, sağlık ve sosyal koruma alanlarının işleyişinden de sorumlu oldular. Türkiye'de ise yerelin eğitim alanındaki rolü öğrencilere burs, okul öncesi eğitim kurumu ve yurt açma gibi konularla sınırlı kaldı.[12] Bu nedenle, Türkiye'de yerelin toplam kamu yatırımları içindeki payı OECD ülkelerine göre oldukça düşüktür (%40). OECD ülkelerinde kamu yatırımları içinde ise bu payın ortalaması %72'dir. Bu oran ABD, Almanya, Kanada gibi ülkelerde %80'in üzerine çıkmaktadır. Meksika gibi geç sanayileşmiş bir

12 Anayasa Mahkemesi bu sınırlı adımları bile yerel yönetimlerin yetki alanına girmediği gerekçesiyle iptal etmiştir. Hükümet ise konuyla ilgili düzenlemelerde yurt yerine "konuk evi" burs yerine de "eğitim yardımı" gibi kelimeler kullanarak yerel yönetimleri bu konularda yetkilendirmeye çalışmıştır.

ülkede bile bu oran %70'in üzerindedir. Bu durumun ortaya çıkışında devlet biçiminin federal ya da üniter olması önemli bir faktör olmuştur. Türkiye, OECD ülkeleri arasında sadece Estonya ve Yunanistan'ın önündedir (OECD, 2014). Bununla birlikte, Koyuncu ve Sertesen'in de belirttikleri (2012) gibi:

> Belediyelerin görev ve sorumlulukları turizm ve tanıtım, gençlik ve spor; sosyal hizmet ve yardım, meslek ve beceri kazandırma; ekonomi ve ticaretin geliştirilmesi gibi yeni alanlara genişledi; işyeri ruhsatları, kentsel dönüşüm, coğrafi bilgi sistemlerinin kurulması, büyükşehirlerde trafik yönetimi, kadınlar ve çocuklar için koruma evleri açılması gibi yeni yetkilerle tanımlandı.

2004 ve 2005 yıllarındaki yasal değişikliklerle birlikte yerel yönetimler, özellikle de belediyeler, altyapı yatırımları, kentsel dönüşüm projeleri ve sosyal politika gibi daha önce merkezî hükümetin tek başına yetkili olduğu alanlarda zamanla önemli aktörler haline geldiler. Artık, merkezî hükümetin altyapı alanındaki sorumlulukları ve ayrıcalıklarını yerel yönetimler de paylaşmaya başladılar. Yeni yasalar uyarınca belediyeler, su, kanalizasyon sistemleri gibi geleneksel alanlardan sorumlu olmaya devam ettiler. Bunlara ek olarak, büyük ölçekli inşaat faaliyetlerinden, devlet okullarının ve hastanelerinin inşası, tadilatı ve bakımı konularına kadar yetkilendirildiler. Sonuç olarak, yerel yönetimlerin toplam kamu sabit yatırımları içindeki payı arttı. 2002 yılında %23 olan bu oran, 2007 yılında %40'ın üzerine çıktı. Merkezî devlet tarafından yerine getirilen mega projelerin artması sonucu, 2007 sonrasında yerel yönetimlerin kamu sabit yatırımları içindeki payı %27'lere kadar gerilese de yerel yönetimler altyapı faaliyetlerinde önemlerini sürdürdüler (Tablo 1).

Altyapı yatırımlarında olduğu gibi kentsel dönüşüm projeleri de 2004 ve 2005 yıllarındaki yasal dönüşümler sonucu yerel yönetimlerin özellikle de büyükşehir belediyelerinin, yetki ve sorumluluk alanına girmiş, bu alandaki plan yetkisi belediyelere verilmişti. Bu süreç içerisinde belediyelerde kentsel dönüşüm müdürlükleri kurulmuş, belediye meclislerinin aldıkları kararların büyük bir çoğunluğunu da imar ve plan tadilatları oluşturmaya başlamıştır. Bu durum sadece İstanbul, Ankara, İzmir gibi büyükşehirlerle de sınırlı kalmamıştır. Ayrıca, hiçbir zaman gelişmiş bir refah devletine sahip olamayan Türkiye'de hükümetin rolü son dönemde her zamankinden daha önemli bir hal almıştır. Yerel yönetimler de sosyal yardımlardan sağlığa, eğitimden engellilere dönük faaliyetlere kadar yeni oluşan sosyal politika rejiminin önemli parçaları haline geldiler (Erder, 2015).

Yetki ve sorumluluk alanında yaşanan bu gelişmelere yerel yönetimlerin gelirlerinde bir artış eşlik etmemiştir. Mali alandaki reform süreçleri, merkezî ve yerel yönetimler arasında kamu gelirleri, harcamaları ve borçlanmaları konularındaki ilişkilerinin düzenlenmesiyle ilgilidir. Türkiye'de yerel yönetimlerin gelirleri 1980 sonrasında yapılan düzenlemelerle artırılmıştı. Bu düzenlemeler-

TABLO 1
Yerel Yönetimlerin Toplam Kamu Sabit Yatırımları İçindeki Payı

Yıl	*Yüzde*
1975	8,4
1980	7,1
1985	9,4
1990	9,9
1995	22,7
2000	23,2
2001	27,00
2002	23,00
2003	31,6
2004	30,9
2005	34,4
2006	42,7
2007	41,6
2008	38,1
2009	32
2010	25,8
2011	26,1
2012	27,1
2013	30,7
2014	26,9

Kaynak: Barış Kurtuluş, *Türkiye'de Belediyelerin Mali Yapısı ve Harcamalarının Finansmanı* (DPT: Ankara, 2006). 2007 ve sonrasındaki rakamlar ise yazar tarafından Kalkınma Bakanlığı'nın Yıllık Programlarından alınmıştır (Kalkınma Bakanlığı).

le yerel yönetimlere genel bütçe gelirlerinden ayrılan transfer gelirlerinden artış sağlanmış; emlak vergisinden toplanan gelirlerin belediyeye devredilmesi yoluyla belediyelerin öz kaynaklarında iyileştirme yapılmıştır (Mutluer ve Öner, 2009).[13]

Konuyla ilgili AKP döneminde atılan adımlar ise sınırlı kaldı. Bu alanda 2008 yılında yapılan düzenlemede belediyelere genel bütçe vergi gelirlerinden pay verilmesi usulünde değişikliğe gidildi. Bu düzenlemeye göre yerel yönetimlere aktarılan transferlerde nüfusun yanı sıra yerel yönetimlerin sosyoekonomik gelişmişlik sırası da göz önünde tutulmaya başlandı.[14] 2012 yılında ise büyükşehir belediyelerinin gelirleriyle ilgili yeni bir düzenleme yapıldı. Daha önce il sınırları içinde toplanan vergi gelirlerinin %5'nin %70'i doğrudan, %30'u nüfusa göre büyükşehir belediyelerine dağıtılıyordu. Yeni düzenlemeyle il sınırları içinde toplanan vergi gelirlerinin %6'sının %60'ı doğrudan, kalanın %40'ının %70'i nüfus esasına, %30'u yüzölçümüne göre dağıtılmaya başlandı (Arıkboğa, Ü. 2015).

13 Konuyla ilgili ilk yasal düzenlemeler ise şunlardır: "2380 Sayılı Belediyelere ve İl Özel İdarelerine Genel Bütçe Vergi Gelirlerinden Pay Verilmesi Hakkında Kanun," *Resmi Gazete*, no.17242, 5 Şubat 1981.

"3239 Sayılı Kanun," *Resmi Gazete*, no.18955, 11 Aralık 1985.

14 "5779 Sayılı İl Özel İdarelere ve Belediyelere Genel Bütçe Gelirlerinden Pay Verilmesi Hakkında Kanun," *Resmi Gazete*, no.26937, 15 Temmuz 2008.

Dolayısıyla büyükşehir belediyelerinin gelirlerinde küçük bir artış sağlanmaya çalışıldı. 2012 yılında büyükşehir belediyesi ve il sınırlarının birleştirilmesi sonucu büyükşehir belediyelerinin yetki ve sorumluluk alanının genişlediği düşünüldüğünde, büyükşehir gelirlerinde yapılan bu düzenlemenin yetersiz kalacağı açıktır.

Türkiye'de yerel yönetimler, gelirleri açısından merkezî bütçeden kendilerine ayrılan transfer gelirlerine bağımlı durumdadır. Aşağıdaki tabloda da görüleceği üzere, yerel yönetimlerin toplam gelirleri içindeki merkezî bütçeden ayrılan payların oranı son yıllarda %50'nin üzerine çıkmıştır (Tablo 2). Bu oran büyükşehir belediyeleri içinse daha yüksek olup 2012, 2013 ve 2014 yıllarında sırasıyla %69, %68, %67 olarak gerçekleşmiştir (Arıkboğa, Ü. 2015).

TABLO 2
Yerel Yönetimlerin Toplam Gelirleri İçerisinde Merkezi Bütçeden Ayrılan Transfer Gelirlerinin Oranı

Yıl	*Yüzde*
1985	45,7
1990	50,5
1995	49
2000	44,9
2002	45,7
2003	40,3
2004	49
2005	43,3
2006	48,9
2007	49,4
2008	51,90
2009	52,3
2010	54,7
2011	47,20
2012	53,5
2013	52,8
2014	56,9

Kaynak: Kalkınma Bakanlığı, Yıllık Programlar.

Merkezî bütçeden yerel yönetimlere aktarılan transfer gelirlerinde yaşanan bu artış, büyük oranda genel bütçe vergi gelirlerindeki artıştan kaynaklanmaktadır (*a.g.m.*). Ekonomik büyümeyi göz önüne alıp transfer gelirlerinin, Gayri Safi Yurtiçi Milli Hasıla (GSMH) içindeki oranlarına baktığımızda konuyla ilgili son yıllarda anlamlı bir değişikliğe rastlanmamaktadır. 2002 yılında bu oran %1,70'ken 2012'de 1,96'ya ancak yükselmiştir. Son yıllarda ise bu oranın biraz yükselip 2014'te %2,22'ye çıktığını görüyoruz (Tablo 3).

Aynı durum yerel yönetimlerin toplam gelirleri ve harcamaları için de söz konusudur. 2002 yılında %3,72 olan yerel yönetimlerin toplam gelirlerinin GSMH'ye oranı 2014 yılında çok az bir değişiklikle %3,9 olmuştur. Yerel yöne-

timlerin toplam harcamalarının GSYMH içindeki oranı da çok fazla bir değişikliğe uğramamıştır (Tablo 3).

TABLO 3
Yerel Yönetimlerin Gelirlerinin ve Harcamalarının GSYMH içindeki Payı (2002-2014)

Yıllar	*Yerel yönetimlere merkezî bütçeden ayrılan paylar*	*Toplam gelirler*	*Toplam harcamalar*
2002	1,70	3,71	3.77
2003	1,46	3,61	3.99
2004	1,82	3,72	3.65
2005	2,07	4,3	4.2
2006	1,89	3,20	3.60
2007	1,53	3,15	3.60
2008	1,67	3,20	3,84
2009	1,89	3,37	3,82
2010	1,90	3,48	3,38
2011	1,92	3,59	3,39
2012	1,96	3,65	3,65
2013	2,07	3,92	4,06
2014	2,22	3,90	3,83

Kaynak: Kalkınma Bakanlığı, Yıllık Programlar.

Bununla birlikte, AB üyesi ülkelerin yerel yönetimlerinin toplam gelir ve harcamalarının GSMH içindeki payı oldukça yüksektir. Toplam gelirlerin GSMH'ye oranında AB ortalaması %11,2'dir. Aynı oran, Hollanda'da %14,1'e, Finlandiya'da %23,2'ye, İsveç'te %25'e, Polonya'da %12,1'e kadar yükselmektedir. Söz konusu durum harcamaların GSMH içindeki payı için de geçerlidir (Tablo 4).

Görüldüğü üzere Türkiye'de yerel yönetim reformları sürecinde yerel yönetimlerin yetki ve sorumlulukları görece olarak genişlerken, mali açıdan merkezî hükümete bağımlılığı daha da artmıştır. Bu durum da reform sürecinde merkezî hükümetin gücünün artmasına neden olmuştur. Reform sürecinde aktif bir şekilde yer almış başka bir akademisyen bu durumu şöyle açıklamıştı:

> Belediyelere kaynak aktarımına Hazine karşı, çünkü belediyelerin paraları çar çur edeceğini düşünüyorlar, bir nevi güvenmiyorlar, ama milletvekilleri başta olmak üzere siyasetçiler de bu durumu pek istemiyor. Siyasette en önemli mevki milletvekilliğidir, daha sonra belediye başkanlığı, daha sonra da belediye ve il (*İl Özel İdaresi'nin organı olan İl Genel Meclis üyeliklerini kast ediyor, yazarın notu*) meclis üyelikleri gelir. Milletvekilleri, belediyeler önem kazandıkça kendilerinin önemlerinin azalacağını düşünüyorlar. Belediye başkanlarının mali açılardan, kendilerinden hep ricacı bir durumda olmalarını istiyorlar.[15]

15 Mülakat Notları, 25 Ocak 2010, Ankara.

TABLO 4
AB Ülkelerinde Yerel Yönetimlerin Toplam Gelir ve Harcamalarının GSMH'ye Oranı (2015)

Ülke	*Gelir*	*Harcama*
EU (28)	11,2	11,1
Belçika	7,2	7,3
Bulgaristan	9,4	10,4
Çek Cumhuriyeti	12	11,5
Danimarka	35,9	35,8
Almanya	8	7,8
Estonya	9,6	9,4
İrlanda	2,9	2,6
Yunanistan	3,6	3,3
İspanya	6,3	5,9
Fransa	11,4	11,4
Hırvatistan	12,3	12,1
İtalya	14,7	14,6
Kıbrıs	1,3	1,3
Letonya	9,6	9,2
Litvanya	8,2	7,9
Lüksemburg	5	4,7
Macaristan	8,1	8,1
Malta	0.6	0,6
Hollanda	14,1	14,5
Avusturya	8,7	8,7
Polonya	12,1	12,7
Portekiz	6.3	5,8
Romanya	10,4	9,7
Slovenya	9,5	9,3
Slovakya	7,7	7,5
Finlandiya	23,2	23,8
İsveç	25,0	25,1
Bileşik Krallık	10,7	10,8
İzlanda	12,4	13,0
Norveç	15,5	16
İsviçre	7,0 (2014)	7 (2014)
Türkiye	3,9 (2014)	3,83 (2014)

Kaynak: Eurostat, "Government Finance Statistics," http://ec.europa.eu/eurostat/web/government-finance-statistics/data/database (Giriş: 15 Ağustos2016). Türkiye, yazar tarafından eklenmiştir.

Reform sürecinde yer alan başka bir DPT (Kalkınma Bakanlığı) uzmanı da konuyla ilgili şu şekilde konuştu:

> Önceden belediyelerin kaynakları çok sınırlıydı, para bulmak için belediye başkanları mesailerinin çoğunu Ankara'da bürokratların, milletvekillerinin yanında geçiriyordu. Şimdi bu kadar değil, ama işte alışkanlıklar kolay değişmiyor, kendi güçlerinin azalacağını bildikleri için kaynak konusunda belediyeler merkeze bağlı kalsın isteniyor. Bu durum özellikle muhalefete mensup belediyeler için isteniyor. Onları yola getirmenin bir yolu kaynakları elde tutmak, bir nevi havuç-sopa hikâyesi.[16]

16 Mülakat notları, 19 Ocak 2010, DPT (Kalkınma Bakanlığı), Ankara.

Mülakatlardan da anlaşılacağı üzere yerel yönetim reform süreçlerini biçimlendiren asıl faktörün neoliberalizm, AB süreci ve Türkiye'deki devlet geleneğinden ziyade merkezî hükümetin siyasi kaygıları olduğu anlaşılıyor. Merkezî hükümet, özellikle muhalefet partisine mensup belediyeler üzerindeki etkisini sürdürebilmek için mali açıdan yerel yönetimleri güçlendirme konusunda istekli davranmıyor. Bunun yanı sıra, yerel yönetimlerin karar ve harcamaları üzerindeki denetimini de sürdürüyor.

Yerel yönetimler üzerinde merkezî hükümetin denetim mekanizmaları

Yukarıda tartışıldığı üzere Türkiye'de yerel yönetimlerin yetki ve sorumluluklarındaki artış, gelirlerine yansımamıştır. Bununla birlikte, yerel yönetimlerin kaynaklarının kullanımı üzerinde merkezî hükümetin denetimi de bulunmaktadır. Türkiye'de yerel yönetimler, gelirleri açısından merkezî bütçeden ayrılan transferlere bağlıdır ve bu sistem AKP döneminde de değişmemiştir. Türkiye'de merkezî yönetimin yerel yönetimlere aktardığı transferler koşulsuz ve belirli formullerle hesaplanarak aktarılmaktadır. Dolayısıyla bu transfer aktarımında siyasi keyfiyetin olmadığı iddia edilebilir (Yılmaz ve Güner, 2013). Yine de, merkezî hükümet, çeşitli mekanizmalarla bu transfer sırasında kendine alan açabilmektedir. İlk olarak, yerele yapılan transferlerde il ve ilçelerin sosyoekonomik durumu göz önünde bulundurulmaktadır. İllerin ve ilçelerin gelişmişlik endeksindeki yerleri, ekonomik teşviklerden yararlanma derecesini de belirlemektedir. Bu nedenle bu süreç siyasi manipülasyonlara ve müzakerelere oldukça açık olup büyük ölçüde yerel aktörlerin merkezî hükümet nezdindeki etkilerine bağlıdır (Buğra ve Savaşkan, 2014). İkinci olarak yerel yönetimlere toplam bütçeden transfer edilecek havuzun içeriğini belirleme yetkisi tamamen merkezî hükümetin elindedir. Söz konusu transfere konu olacak vergilerin türü değişebilir. Örneğin, büyükşehir belediyesi sınırları içinde toplanan vergilerin %6'sı büyükşehir belediyelerine transfer edilmektedir. Bu hesaplamaya petrol ürünleri, doğalgaz ve türevlerinden alınan Özel Tüketim Vergisi dâhil edilmemektedir. Ne tür vergilerin bu kapsama gireceğini de tamamen merkezî idare belirlemektedir. Vergi türünün değiştirilmesi, belediyelerin gelirlerini etkileyecektir. Ayrıca, merkezî hükümet, belediyelerin kamu kurumlarına olan borçları nedeniyle merkezden belediyelere aktarılan kaynaklarda %50'ye varan kesintiler yapabilmektedirler.[17]

Yerel yönetimlerin transfer gelirleri dışında emlak vergisi gibi kendi öz gelirleri bulunmaktadır. Fakat toplayacağı verginin alt ve üst limitini Bakanlar Kurulu belirlemekte; bu durum yerel düzeyde merkezî hükümeti önemli bir aktör haline getirmektedir.

17 "Belediyelere Kıskaç: Topbaş Harekete Geçti", *Cumhuriyet*, 26 Aralık 2016.

Türkiye'de yerel yönetimlerin borçlanma konusunda da yetkileri bulunmaktadır. Fakat bu konuda yetkilerini kullanırken merkezî hükümete bağımlı haldedirler. Örneğin, belediyeler, bütçelerinin %10'unu geçen borçlanma durumunda İçişleri Bakanlığı'nın onayını almak durumundadırlar. Yüksek teknoloji ve bütçe gerektiren altyapı yatırımları içinse borçlanma oranına bakılmaksızın Bakanlar Kurulu'nun onayı gerekir (Sakal vd. 2014; Yılmaz ve Güler, 2013). Dış borçlanma için Kalkınma Bakanlığı'nın ve Hazine Müsteşarlığı'nın onayı gerekmektedir ve ancak altyapı yatırımları için dış borçlanma yapılabilir. Görüldüğü üzere yerel yönetimler merkezî hükümetin kontrolü ve kendilerine açtığı sınırlı alan çerçevesinde borçlanmaktadırlar. Her ne kadar belediyelerin iç ve dış borçlanma yetkileri bulunsa da, borçlanma süreçlerinde merkezî hükümet önemli bir aktör olarak devrededir.

Yerel yönetimler, mali kaynakları üzerindeki merkezî hükümetin gücünü kırabilmek için şirket kurmak gibi alternatif yollara başvurmuşlardır. Sayıları 1990'lı yıllarda artmaya başlayan ve özellikle büyükşehir belediyeleri tarafından tercih edilen belediye şirketleri Ticaret Kanunu'na göre faaliyetlerini sürdürür. Bu açıdan belediye şirketleri her ne kadar yerel yönetimler tarafından kuruluyor olsalar da özel şirket statüsündedir. Statülerinin muğlaklığı nedeniyle bütçeleri kamu bütçesi içinde yer almaz, belediye meclisleri tarafından onaylanmaz (Bozlağan, 2004). Bu nedenle belediye şirketleri yerel yönetimlere, gelir ve harcama alanında geniş bir fırsat alanı oluşturmuş, merkezî yönetimin denetiminden birçok alanda kurtulma fırsatı vermiştir. Merkezî yönetimin denetiminden kurtulmak için personel alımı ve kamu ihaleleri daha çok belediye şirketleri üzerinden yapılmaktadır. Yine de belediye şirketi açmak için Bakanlar Kurulu'nun izni gereklidir. Örneğin, 2008 yılında Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi'nin belediye şirketi açma başvurusu Bakanlar Kurulu tarafından reddedilmişti. İzin yetkisinin Bakanlar Kurulu'nda olması, merkezî hükümeti bu alanda da etkili bir aktör olarak ortaya çıkarmaktadır.

Konuyu siyasi denetim mekanizmaları açısından ele aldığımızda ise, yerel yönetimlerin karar alma mekanizmaları üzerindeki merkezî denetim sisteminde AKP iktidarı döneminde önemli değişiklikler olduğunu rahatlıkla belirtebiliriz. Öncesinde belediye meclislerinin aldığı kararlar il düzeyinde valinin, ilçe düzeyinde ise kaymakamın onayıyla yürürlüğe giriyordu. 2004 ve 2005 yıllarında Belediye ve Büyükşehir Belediyesi kanunlarında yapılan değişikliklerle bu onay süreci kaldırıldı. Vali ve kaymakamların belediye meclisi kararlarıyla ilgili sadece yargı yoluna başvurma yetkisi kaldı. Bununla birlikte merkezî hükümet, gerek Bakanlar Kurulu gerek yereldeki temsilcileri valilik ve kaymakamlık kanallarıyla farklı denetim mekanizmaları oluşturmaktan da çekinmedi. Bu mekanizmalardan ilki Belediye Kanunu'nda düzenlendi. Bu kanuna göre, "belediye meclisleri belediyelerle ilgili olmayan "siyasi karar" alamazlar. Siyasi karar alan meclis, İçişleri Bakanlığı'nın teklifi üzerine Danıştay tarafından feshedilir" (Madde

30). "Siyasi karar" tabirinin muğlaklığı, belediye meclis kararları üzerinde ciddi bir merkezî vesayet oluşturmuştur. Örneğin, Diyarbakır, Sur Belediyesi Meclisi'nin ana dilde hizmet verme kararı "siyasi karar" olarak değerlendirilmiş, Belediye Meclisi Danıştay tarafından feshedilmiştir. Ayrıca, aynı yasaya göre, görevi nedeniyle hakkında soruşturma ya da kovuşturma açılan belediye başkanı dahil belediye organı üyeleri, İçişleri Bakanlığı tarafından görevlerinden geçici olarak uzaklaştırılabilir (Madde 47). Bu madde, "uzaklaştırır" yerine "uzaklaştırılabilir" diyerek merkezî hükümete çok geniş bir takdir yetkisi vermektedir. 15 Temmuz Darbesi sonrası uygulamaya konulan olağanüstü hal kapsamında düzenlenen KHK'lar çerçevesinde bu alandaki siyasi denetim çok fazla artmıştır. Yeni düzenlemeye göre, teröre yardım ya da yataklık ettiği gerekçesiyle soruşturulan ya da tutuklanan belediye başkanı ve belediye meclisi üyeleri yerine İçişleri Bakanlığı ve valilikler yeni görevlendirmeler yapabilecekler.[18] Bu geniş takdir yetkisini muhalefet partilerine mensup belediye başkanlarına karşı keyfî şekilde kullanmasının önünde herhangi bir yasal engel bulunmamaktadır.

Görüldüğü üzere mali ve siyasi açılardan merkezî hükümetin devam eden denetim mekanizmaları yerel yönetim reformları sonucunda merkezî hükümetin öneminin devam etmesine neden olmuştur. Bu tarz denetim mekanizmaları, yerel yönetimlerin "yapabilirliklerini" kısıtlamaktadır (Çam-Aksu, 2013).

Merkezî hükümetin yeni kurumlar ve yeni politikalar aracılığıyla yereli kontrol çabaları

Merkezî hükümetin yerel düzeydeki altyapı yatırımlarında, kentsel dönüşüm ve sosyal politika alanlarındaki etkisi yerel yönetimlerin artan rolüne rağmen devam etmiştir. Örneğin, merkezî hükümet, nüfusu 10.000'in altında olan belediyelerin su, kanalizasyon yol gibi hizmetlerini yerine getirebilmeleri için 2007 yılında Belediyelerin Altyapısını Destekleme Projesi (BELDES) başlatmıştır. O tarihte toplam belediyelerin %81'in nüfusunun 10.000'in altında olduğu düşünülürse, küçük belediyeler için merkezî hükümetin önemi daha iyi anlaşılır.

Merkezî hükümetin altyapı yatırımları içindeki rolü, büyükşehir belediyeleri için de son derece önemlidir. 2010 yılında İstanbul, Ankara ve İzmir Büyükşehir belediyeleri tarafından başlatılan ve bitirilemeyen metro projelerini Ulaştırma, Denizcilik ve Haberleştirme Bakanlığı devralmıştır.[19] Metro projelerinin yanı sıra büyük mega projeler de merkezî hükümetin kontrolü altındadır.[20] Bu tarz projelerin merkezî yönetim eliyle gerçekleştirilmesinin nedeni olarak yerel

18 "674 Sayılı Olağanüstü Hal Kapsamında Bazı Düzenlemeler Yapılması Hakkında Kanun Hükmünde Kararname", *Resmi Gazete* (2. Mükerrer), 1 Eylül 2016.

19 "Metrolar Ulaştırma Bakanlığı'na Teslim Ediliyor," *Habertürk*, 17 Temmuz 2010.

20 Bu tarz projelere, Marmaray, İstanbul 3. köprü, 3. havaalanı, İstanbul'a Melen Çayı suyu getirme gibi örnekler verebiliriz.

yönetimlerin bu çaptaki yatırımlar için kaynaklarının yetersiz olması görülebilir. Ayrıca, projelerin merkezden yönetilmesinin iktidar için karar alma mekanizmalarını hızlandırdığı; projelerin yerel siyasetin aktörlerince müzakere edilmesinin önüne geçildiği de unutulmamalıdır.

Kentsel dönüşüm projelerinde merkezî devletin etkisi azalmamış, aksine giderek artmıştır (Erkan ve Atilla, 2016). 2003 yılında yapılan değişiklikle kültür ve turizm alanlarında her türlü plan yapmaya Kültür ve Turizm Bakanlığı yetkilendirilmiştir (Koyuncu ve Sertesen, 2012). Konuyla ilgili daha sonra da önemli adımlar atılmaya devam etmiştir. Bunun en önemli sebebi olarak, ülkenin sahil kesimlerinde muhalefet partilerinin başarılı olması gösterilebilir. Muhalefet partilerinin sahil şehirlerindeki belediyeleri elinde tuttuğu bir bağlamda imar ve planlama konularında yerel yönetimlerin güçlü olması iktidardaki hükümetin çıkarlarına uymuyordu. Dolayısıyla, özellikle sahil bölgelerindeki belediyeler, planlama yetkilerini Turizm ve Kültür Bakanlığı'yla paylaşmak zorunda kaldılar.[21]

2005 yılında İmar Kanunu'nda yapılan değişiklikle de "özelleştirme programı kapsamındaki arsa ve arazilere ilişkin imar planları hazırlama yetkisi Özelleştirme İdaresi Başkanlığı'na, hazırlanan planları onaylama yetkisi ise Özelleştirme Yüksek Kurulu'na verilmiştir" (Koyuncu ve Sertesen, 2012). Kültür ve Turizm Bakanlığı ve Özelleştirme İdaresi Başkanlığının yanı sıra plan ve imar konularında Toplu Konut İdaresi (TOKİ), Çevre ve Şehircilik Bakanlığı da önemli merkezî kurum aktörleri olarak yerel düzeyde etkin aktörler hale gelmişlerdir.

Öncelikle TOKİ'nin faaliyet alanı ve kaynakları AKP döneminde çok genişledi. TOKİ'nin bürokrasideki konumu da bu sırada güçlendirildi. Daha önce Bayındırlık ve İskân Bakanlığı'na bağlı olan TOKİ, 2004'te doğrudan Başbakanlık'a bağlandı. Aynı yıl Arsa Ofis Genel Müdürlüğü kaldırıldı ve böylece pratikte tüm kamu arazilerinin kontrolü TOKİ'nin eline geçti. TOKİ de kendisine aktarılan bu kamu arazilerinde çeşitli kentsel yenileme ve kentsel dönüşüm projeleri hayata geçirdi (Buğra ve Savaşkan, 2014). Bu alanlarla ilgili imar ve planlama hakkına kavuştu. Bu durum, aynı bölgede hak talep eden belediyelerle TOKİ arasında gerginliklere neden oldu. Fakat yetki karmaşasının yaşandığı durumlarda TOKİ'nin taleplerine öncelik verildi.[22]

Görüldüğü üzere AKP iktidarının ilk döneminde de ilgili literatürün iddialarının aksine yerel yönetimler yerine merkezî hükümetin yerel düzeyde güçlenmesini sağlayan adımlar atıldı. Bu ilk dönemde atılan adımlar daha sonra da devam etti. Örneğin, 2011 yılında Çevre ve Şehircilik Bakanlığı kuruldu ve kentsel planlamayla ilgili yetkiler büyük ölçüde bu bakanlığa aktarıldı (Övgün, 2016).[23]

21 "Belediye, Sahilde Devreden Çıkıyor," *Sabah*, 11 Haziran 2009.

22 İçişleri Bakanlığı, Mülakat notları, 21 Ocak 2010 ve TOKİ, Mülakat notları, 26 Ocak 2010.

23 Bakanlığın yetkileri için ayrıca bkz. "644 Sayılı Çevre ve Şehircilik Bakanlığı'nın Teşkilat ve Görevleri Hakkında Kanun Hükmünde Kararname," *Resmi Gazete*, no. 27984, 4 Temmuz 2011.

2012 yılında afet riski taşıyan yerlerdeki kentsel dönüşüm projeleri Çevre ve Şehircilik Bakanlığı'na bağlandı.[24] Yasada "afet riski" tanımının muğlak bırakılması hükümete konuyla ilgili dilediği projeyi merkezden yürütme imkânı sundu. Bu yasa etkisini İstanbul gibi metropol alanlarda hemen gösterdi. Örneğin, İstanbul Büyükşehir Belediyesi (İBB) tarafından Fikirtepe'de yürütülen kentsel dönüşüm projesi bir gecede merkezî hükümete bağlandı.[25] İBB'nin iktidardaki parti tarafından yönetiliyor olması kendisinin de merkezî hükümetin müdahalelerinden muaf olmasını sağlamadı. Zira İstanbul'un ilçe belediyelerinde ve İBB meclisinde muhalefet partisinin hatırı sayılır varlığı bulunuyordu ve konuyla ilgili tartışmaları kamuoyuna ve medyaya yansıtabiliyorlardı. Kentsel hareketin İstanbul'da ivme kazanması da yerel düzeyde hükümet lehine karar alma süreçlerini yavaşlatıyordu.

Kentsel dönüşüm, planlama ve imar konularını yeni kurumlar ve yeni politikalar aracılığıyla kontrol etme çabası diğer alanlara da yansıdı. Özellikle sosyal yardım alanında, hükümet tarafından atanan ilçede kaymakamlar, ilde valiler önemli aktörler olarak ortaya çıktı. Gıda, giyisi, yakacak yardımları ve şartlı nakit gelir desteği kapsamında sağlık ve eğitim yardımları merkezî devlet eliyle yürütülmeye devam etti (Çiner, 2014; Dodurka, 2014).

Valiler, yeni oluşturulan kurumlar aracılığıyla yerel düzeyde etkilerini artırmaya devam ettiler. 2012 yılındaki değişiklikle Büyükşehir yönetiminin olduğu yerlerde İl Özel İdaresi kaldırılmıştı. Onun yerine, valinin başkanlığında, il düzeyinde Yatırım Koordinasyon ve İzleme Kurulu oluşturulmuştu. İl düzeyinde büyükşehir belediyesi dâhil diğer kamu kuruluşlarının yapacağı yatırımların bu kurul aracılığıyla koordine edilmesi öngörülmüştü. Dolayısıyla yerel yönetimlerin yatırım kararlarının son onay mercii bu kurum oldu. 15 Temmuz Darbesi sonrasında çıkarılan KHK'larla birlikte bu kuruma ödenek sağlanarak aktif şekilde sorumluluklarını yerine getirmesi sağlandı. Başbakan Yıldırım'ın konuyla ilgili açıklaması, düzenlemenin pek de olağanüstü hal yönetimiyle ilgili olmadığını ve yerel yönetimlerle ilgili bir anlayışı temsil ettiğini göstermektedir. Bu anlayışa göre idari hizmetleri yerine getirmek yerel yönetimlerin siyasi ve mali özerkliklerinde daha öncelikli konulardır ve başka partilerce yönetilen belediyeler sorun çıkarmaktadır:

> Belediyeler de, ya iş bilmezlikten ya da planlama yapamamaktan ya da işte iktidar *partisiyle farklı partilerden olunca ideolojik sebeplerden dolayı maalesef şehir dışındaki hizmetler istendiği gibi yapılamadı.* (...) Bu şekilde burada bütçe olacak, buradaki işler planlanacak, yapılacak ve eskiden olduğu gibi belediye yapamadığı yerleri biz yapacağız. *Belediyenin oraya verilen bütçesini de alacağız valilere vereceğiz, valiliğin il*

24 "6306 Sayılı Afet Riski Altındaki Alanların Dönüştürülmesi Hakkında Kanun," *Resmi Gazete*, no.28309, 31 Mayıs 2012. Ayrıca bkz. "Kentsel Dönüşümde Yeni Planları Bakanlık Yapacak," *Milliyet*, 18 Ocak 2013.

25 "Fikirtepe'de Tüm Projeler Durdu," *Vatan*, 21 Mayıs 2013.

özel idaresine vereceğiz, böylece hizmetin aksamasının, gecikmesinin önüne geçmiş olacağız"[26] (vurgular bana ait).

Merkezî yönetimin yerel düzeyde gücünü korumasını valilikler aracılığıyla sağlayan en önemli ve belki de konumuz açısından en ilginç olan mekanizmayı da 2006 yılında kurulan kalkınma ajansları oluşturdu. Kalkınma ajansları kurumsal yapısı nedeniyle yerel yönetimler yerine merkezî hükümetin güçlenmesine neden olmuştur (Lagendijk vd., 2009; Özışık, 2016). Kalkınma ajanslarının yönetim kurulu başkanlığını vali yapmaktadır. Vali 100 kişilik Kalkınma Kurulu'nda yer alacak üyelerin seçiminde de söz sahibi olmaktadır. Kalkınma ajanslarının gelirleri Kalkınma Bakanlığı'nca sağlanmaktadır, bu nedenle bakanlık, ajansların gelir ve harcamaları üzerinde yetkilidir. Kalkınma ajanslarının en önemli yetkisi olan ve yerel paydaşlarla birlikte hazırlanacağı öngörülen bölge planları da bakanlık onayından sonra yürürlüğe girer.[27] Konuyla ilgili konuştuğum DPT (Kalkınma Bakanlığı) uzmanı merkezi-yerel yönetim ilişkileri bağlamında kalkınma ajanslarının yapısını şöyle değerlendirdi:

> Biz konuyu çalışırken AB ülkelerindeki yapıyı inceledik. Çünkü bu kurumlar temel olarak AB'den fon alacağız, bu fonları dağıtacağız diye oluşturuluyordu. Fakat ortaya çıkan teşkilat yapısı çok da AB ülkelerine benzemedi, nihayetinde son kararı siyasetçiler veriyor, kaynak dağıtımı bizim üzerimizden yapılıyor, yönetim kurulu ve diğer kurulların oluşumu tamamen valilerin inisiyatifinde, planlarını bile biz onaylıyoruz, dolayısıyla ortaya tuhaf bir yapı çıktı. Hatta diğer bakanlıklar niye böyle bir yapıya ihtiyaç olduğunu sorguladı, hâlâ da sorguluyorlar. Öyle ya, her şey merkezî hükümet eliyle yapılacaksa böyle neden boşu boşuna yeni kurumlar oluşturuluyor.[28]

Oysa ki kalkınma ajanslarıyla ilgili yasanın gerekçesi kalkınma anlayışının değişiminden, yerele dair kararların artık merkezden değil iş dünyası başta olmak üzere yerel aktörlerce alınmasından bahsediyordu.[29] Kalkınma ajanslarının kuruluşu bu nedenle demokratikleşme ve yerelleşme sürecinde atılan önemli bir adım olarak değerlendirildi (Turan, 2016). Ajanslara eleştirel yaklaşanlar ise, bu dönüşümün özel sektör lehine devletlerin yeniden yapılandırılmasını hızlandıracağını ve kentleri sermaye çıkarları etrafında şekillendireceğini iddia ediyordu (Gündoğdu, 2012; Oyan, 2005). Ne var ki, konuyla ilgili tartışmaların aksine kalkınma ajanslarının yapısı yereli ve sermaye kesimlerini değil, merkezî hükümeti güçlendirdi.

26 "Başbakan sorunların vatandaşa yansımasına kızdı", haber7.com http://www.haber7.com/guncel/haber/2124371-basbakan-sorunlarin-vatandasa-yansimasina-kizdi(Online erişim, 17 Eylül 2016)

27 "5449 Sayılı Kalkınma Ajanslarının Kuruluşu, Koordinasyonu ve Görevleri Hakkında Kanun," *Resmi Gazete*, no.26074, 8 Şubat 2006.

28 Mülakat notları, 19 Ocak 2010, DPT (Kalkınma Bakanlığı), Ankara.

29 5449 Sayılı Kalkınma Ajanslarının Kuruluşu, Koordinasyonu ve Görevleri Hakkında Kanun Genel Gerekçesi.

Sonuç

1980 sonrası ortaya çıkan kurumsal yeniden yapılanma süreci yerel yönetimlerin oynadıkları ekonomik ve siyasi rolün artmasına neden oldu ve dikkatlerin ulusal düzeyden yerele kaymasına yol açtı. Bu makale, 2000 sonrası Türkiye'sinde merkezî hükümet ve yerel yönetimler arasında değişen güç ilişkilerini benzer uluslararası bağlam içerisinde tartışmaya çalıştı ve yerelleşmenin Türkiye bağlamında ne ölçüde gerçekleştiği ve yetkilerin daha alt düzeylere aktarılmasının ne ölçüde önemli olduğunu sorguladı. Türkiye'deki yerel yönetimler reformunun yerel yönetimler yerine merkezî hükümeti güçlendirdiği; bu yüzden reformların merkezî hükümetin yerel düzeyde nüfuzunu ve etki alanını azaltmadığı makalenin temel argümanını oluşturdu. Bu duruma iktidar partisinin tercihlerinin neden olduğu ve çeşitli mekanizmalarla yerel düzeyde merkezî hükümetin önemini artırdığı iddia edildi. Öncelikli olarak, AKP iktidarı yerel yönetimlerin güçlendirilmesini daha çok idari alanla sınırlamaya çalıştı. Bu açıdan bakarsak daha önce sadece merkezî hükümet tarafından sorumluluğu üstlenilen alanlarda yerel yönetimler de geçmişe göre önemli aktörler olarak ortaya çıktılar. Bununla birlikte yerel yönetimlerin yetki ve sorumluluklarının artmasına, yerel yönetimleri güçlendirici mali ve siyasi adımlar eşlik etmedi. Yerel yönetimlerin özellikle gelirleri açısından merkezî hükümete bağımlılıkları devam etti. Bu da merkezî hükümetin yerel yönetimler karşısında gücünü korumasına neden oldu.

İkinci olarak, merkezî hükümet yerel yönetimlerin yetki ve sorumlulukları, kaynak kullanımları ve kararları üzerindeki denetim mekanizmalarını sürdürdü. Yerel yönetimlerin mali açıdan merkezî hükümete bağımlılıkları bu dönemde de devam etti. Yerel yönetimlerin kendi öz gelirleri üzerinde alt ve üst limit koyma yetkisinin merkezî hükümette olması, büyük ölçekli projelerde ve dış borçlanmada merkezî hükümetin çeşitli kurumlarının onayının gerekliliği, yerel yönetimlerin şirket kurmak için Bakanlar Kurulu'nun onayına ihtiyaç duymaları, merkezî hükümetin mali açıdan yerel düzeyde etki alanını devam ettiren denetim mekanizmaları olarak karşımıza çıktı. Benzer şekilde, merkezî hükümet aynı süreçte yerel yönetimlerin karar alma mekanizmalarında da etkisini sürdürmeye devam etti. Belediye meclislerinin kararları üzerindeki siyasi denetim, belediye başkanlarının ve meclis üyelerinin İçişleri Bakanlığı tarafından geçici olarak görevden alınabiliyor ve hatta Eylül 2016 yılında yayımlanan KHK'yla birlikte belediye başkanlığı ve meclis üyelerinin yerine merkezî hükümetin görevlendirmelerde bulunabiliyor olması, merkezî hükümetin siyasi açıdan denetimini oluşturan mekanizmalar oldu.

Üçüncü olarak da merkezî hükümet yerel düzeyde TOKİ, Çevre ve Şehircilik ve Kültür ve Turizm Bakanlıkları, Özelleştirme İdaresi Başkalığı gibi kurumlar üzerinden kentsel dönüşüm, plan ve imar konularında; valilerin etkin oldu-

ğu kalkınma ajansları, büyükşehir belediye sınırları içerisinde oluşturulan Yatırım İzleme ve Koordinasyon merkezleri aracılığıyla da yatırım ve sosyal politika alanlarında yerel düzeyde gücünü artırdı.

Dolayısıyla, Türkiye örneğinde, devletin yerel yönetimleri öne çıkartacak şekilde yaşadığı kurumsal dönüşüm belirli sınırlar içerisinde ilerledi ve neoliberalizm tartışmalarına referansla yapılan çalışmaların iddialarının aksine yerel yönetimler yerine merkezî hükümeti güçlendirdi. Bu nedenle, Türkiye'deki süreci analiz etmek için iyi yönetişim, ekonomik verimlilik ve sermayenin kâr arayışları gibi faktörlerden ziyade süreci şekillendiren iktidardaki partinin siyasi kaygılarını dikkate almak önemli gözüküyor. Merkezî düzeyde çoğunluğu olan bir parti yerel düzeyde etkili olan diğer aktör ve partilerle iktidarını paylaşmak istemeyebilir. Bu bağlamda, yerel yönetimlerin güçlendirilmesi iktidardaki hükümetin çıkarlarıyla uyuşmayabilir. Bir başka deyişle, siyasetin gerçekleriyle neoliberal ideolojinin hedefleri her zaman birbirleriyle uyumlu olmayabilir. Bu nedenle, neoliberalizm literatürü üzerinden her dönüşümü anlamlandırmaya çalışmak toplumsal gerçeğin ortaya çıkmasına yardımcı olmayabilir. Dolayısıyla bir kavram olarak neoliberalizme, her kapıyı açan "sihirli bir anahtar" olarak yaklaşmamak gerekir (Yazıcı, 2013). Nitekim Türkiye örneğinde yerel yönetimler reformları yereli değil merkezî hükümeti güçlendirmiş; reform sürecini de sermayenin çıkarlarından ziyade iktidarın siyasi çıkarları şekillendirmiştir.

Yerel yönetim reform süreçlerinde siyasi faktörleri öne çıkaran çalışmalar, AKP'nin özellikle 2007 sonrası iktidar dönemiyle birlikte yetkileri merkezde toplamaya çalıştığını ortaya koymuştur. Gerçekten de gerek kamunun gerek ekonominin yönetiminde son yıllarda artan bir merkeziyetçi yönelim kendini göstermiştir (Öniş, 2015; Özel, 2012). Bu makalenin bulguları ise AKP'nin 2002-2007 ve diğer dönemleri arasında bazı sürekliliklerin olduğunu göstermektedir. Hükümet, iktidara geldiği tarihten itibaren yerelleşmeyi bazı yetki ve sorumlulukları yerel yönetimlere devretmekle sınırlamaya çalışmış, siyasi ve mali açılardan yetkileri merkezde tutmaya özen göstermiştir. Bu açıdan baktığımızda AKP iktidarı dönemiyle ilgili yapılan dönemleştirmeleri tekrar gözden geçirmek gereği ortaya çıkmaktadır.

Bununla birlikte toplumsal gelişmeleri politik ve ekonomik aktörlerin tavırları etrafında tartışmak, söz konusu süreçlerin aktörler tarafınca eleştirel bir şekilde yeniden irdelenmesine yol açabilir. Bu aktörler, yeni ortamlarda beliren güçlüklerle daha iyi başa çıkmak ve önlerine çıkabilecek fırsatlardan faydalanmak için dönüşüm dinamiklerini değiştirmeye çalışabilir, kendi konumlarını tekrar gözden geçirebilirler. Bu nedenle aktörlerin çıkarlarının içeriği sabit olmayıp zamanla değişebilir. Örneğin, iktidar merkezî düzeyde seçim kaybederse, ya da özellikle kentsel alanda ortaya çıkan rant dağıtımını yeni mekanizmalarla tamamen kontrol edebilecek duruma gelirse, iktidarın yerele yetki devretme konusunda daha "hevesli" bir tutum alacağı düşünülebilir. Bu nedenle, kendi id-

dialarını 2002-2016 arasındaki gelişmelere dayandıran bu makale gelecekle ilgili herhangi bir öngörüde bulunmamaktadır. Türkiye gibi hızlı toplumsal dönüşümlerin yaşandığı ülkelerde gelecekteki gelişmelere dair beklentiler konusunda fikir yürütmek oldukça zordur. Ancak, merkezî ve yerel yönetimler arasındaki güç ilişkilerinin alacağı seyir, siyasi gelişmelerden ve AKP iktidarının stratejilerinden bağımsız olmayacaktır.

KAYNAKÇA

"2380 Saylı Belediyelere ve İl Özel İdarelerine Genel Bütçe Vergi Gelirlerinden Pay Verilmesi Hakkında Kanun", *Resmi Gazete*, no.17242, 5 Şubat 1981.

"3239 Sayılı Kanun", *Resmi Gazete*, no.18955, 11 Aralık 1985.

"5216 Sayılı Büyükşehir Belediyesi Kanunu", *Resmi Gazete*, no. 25531, 23 Temmuz 2004.

"5393 Sayılı Belediye Kanunu", *Resmi Gazete*, no.25874, 3 Temmuz 2005.

"5449 Sayılı Kalkınma Ajanslarının Kuruluşu, Koordinasyonu ve Görevleri Hakkında Kanun", *Resmi Gazete*, no. 26074, 08 Şubat 2006.

"5449 Kalkınma Ajanslarının Kuruluşu, Koordinasyonu ve Görevleri Hakkında Kanun Genel Gerekçesi".

"5779 Sayılı İl Özel İdarelere ve Belediyelere Genel Bütçe Gelirlerinden Pay Verilmesi Hakkında Kanun", *Resmi Gazete*, no. 26937, 15 Temmuz 2008.

"6306 Sayılı Afet Riski Altındaki Alanların Dönüştürülmesi Hakkında Kanun", *Resmi Gazete*, no. 28309, 31 Mayıs 2012.

"6360 Sayılı "6360 Sayılı On Üç İlde Büyükşehir Belediyesi ve Yirmi Altı İlçe Kurulması ile Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun", *Resmi Gazete*, no. 28489, 6 Aralık 2012.

"644 Sayılı Çevre ve Şehircilik Bakanlığı'nın Teşkilat ve Görevleri Hakkında Kanun Hükmünde Kararname," *Resmi Gazete*, sayı/tarih: 27984, 4 Temmuz 2011.

"674 Sayılı Olağanüstü Hal Kapsamında Bazı Düzenlemeler Yapılması Hakkında Kanun Hükmünde Kararname", *Resmi Gazete* (2. Mükerrer), 1 Eylül 2016.

"28 Belediyeye Kayyum Başkan", *Hürriyet*, 12 Eylül 2016.

Arıkboğa, E. (2015a) *Özerklik, Yerel Yönetimler ve Türkiye*, MBB Yayınları, İstanbul.

Arıkboğa, E. (2015b) "Türkiye'de Dönüşen Büyükşehirler ve Yerel Siyaset", Pınar Uyan Semerci (der.) *Yerel Demokrasi Sorunsalı: Büyükşehir Belediye Meclisleri Yapısı ve İşleyişi* içinde, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 49-71.

Arıkboğa, Ü. (2015) "Türkiye'de Büyükşehir Belediyesi Transfer Sistemi ve 6360 Sayılı Kanunun Etkileri", *Marmara Üniversitesi İ.B.B. Dergisi*, 37(2): 1-30.

Aktar, C. (2014) *Ademimerkeziyet El Kitabı*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Bardhan, P. ve M. Dilip der. (2006) *Decentralization and Local Governance in Developing Countries: A Comparative Perspective*, MIT Press, Cambridge, MA, US ve Londra.

"Başbakan sorunların vatandaşa yansımasına kızdı", haber7.com http://www.haber7.com/guncel/haber/2124371-basbakan-sorunlarin-vatandasa-yansimasina-kizdi (Online erişim, 17 Eylül 2016).

Bayırbağ, M. (2013) "Continuity and Change in Public Policy: Redistribution, Exclusion and State Rescaling in Turkey", *International Journal of Urban and Regional Research*, 37(4): 1123-1146.

"Belediye, Sahilde Devreden Çıkıyor", *Sabah*, 11 Haziran 2009.

"Belediyelere Kısıkaç: Topbaş Harekete Geçti", *Cumhuriyet*, 26 Aralık 2016.

Bozlağan, R. (2004) "Belediye İktisadi Teşebbüslerin Özelleştirilmesinde Temel Sorun", *Mevzuat Dergisi*, 7(73).

Buğra, A. ve Savaşkan, O. (2014) *Türkiye'de Yeni Kapitalizm: Siyaset, Din ve İş Dünyası*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Brosio, G. ve Jimenez, P.der. (2012) *Decentralization and Reform in Latin America*, Edward Elgar, Northampton, MA, USA ve Cheltenham, UK.

Blyth, M. (2013) *Austerity: The History of a Dangereous Idea*, Oxford University Press, Oxford ve New York.

Blyth, M. (2002) *Great Transformations: Economic Ideas and Institutional Changes in the Twentieth Century*, Cambridge University Press, New York.

Brenner, N.(2004) *New State Spaces: Urban Governance and the Rescaling of Statehood*, Oxford University Press, Oxford ve New York.

Brenner, N. ve Theodore N. der (2002) *Spaces of Neoliberalism: Urban Restructuring in Northern America and Western Eurupe*, Malden, MA ve Oxford, Blackwell, 2002.

Çam-Aksu, Ç. (2013) *Yerelleşme ve Yerel İktidar: Edirne Alan Çalışması*, Beta, İstanbul.

Candan, A.B. ve Kolluoğlu. B. (2008) "Emerging Spaces of Neoliberalism: A Gated Town and a Public Housing Project in İstanbul", *New Perspectives on Turkey*, 39: 5-46.

Çiçek, C. (2015) *Ulus, Din, Sınıf: Türkiye'de Kürt Mutabakatının İnşaası*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Çiner, C.U.(2014) "Reconsidering the Role of the Prefects in Turkey: Public Policies and Metropolisation", *International Journal of Public Administration*, 37(8): 445-455.

Dickovick, J. T. (2011) *Decentralization and Recentralization in the Developing World: Comparative Studies from Africa and Latin America*, Pennsylvania State University Press, University Park, PA.

Dinçer, Ö. (2016) *Türkiye'de Değişim Yapmak Neden bu Kadar Zor*, Alfa, İstanbul.

Dodurka, B.Z.(2014) "Türkiye'de Merkezî Devlet Eliyle Yapılan Sosyal Yardımlar", Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Politika Forumu, 2014, http://www.spf.boun.edu.tr/_img/1439808702_sosyal_yardim_raporu_-_aralik_2014.pdf (Erişim, 15 Ağustos 2016).

Dollery, B. E., Garcea, J. ve LeSage E. C.de (2008) *Local Government Reform: A Comparative Analysis of Advanced Anglo-American Countries*, Edward Elgar, Northampton, MA, USA ve Cheltenham, UK.

Ekinci, O (1994) *İstanbul'u Sarsan 10 Yıl:1983-1993*, Anahtar Kitapevi, İstanbul.

Erder, S .(2015) "Yerel Siyasette Popülizm", Sema Erder, *İstanbul Bir Kervansaray (mı?)* içinde, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 349-357.

Erder, S. ve İncioğlu, N. (2013) "AKP Döneminde Yerelleşme ve Yeniden Merkezileşme Bağlamında Yeni Büyükşehir Belediye Yasası: Yerel Siyasette 2004'ten Beri Ne Oldu?" *Birikim*, no.296, 23-31.

Erder, S. ve İncioğlu, N. (2008) *Türkiye'de Yerel Polikanın Yükselişi: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Örneği*, 1984-2004, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Erdoğan'dan Flaş Açıklama", *Hürriyet*, 12 Eylül 2016.

Erkan, N. E. ve Atilla, İ. (2016) "Public Administration Reforms in Relation to Urban Planning in Turkey", Yüksel Akkaya (der.) *New Public Management in Turkey: Local Goverment Reform* içinde, Routledge, New York ve Londra, 364-384.

Eurostat, "Government Finance Statistics," http://ec.europa.eu/eurostat/web/government-finance-statistics/data/database (Erişim: 15 Ağustos 2016).

Falleti, T.G. (2010) *Decentralization and Subnational Politics in Latin America*, Cambridge University Press, Cambridge, UK ve New York.

"Fikirtepe'de Tüm Projeler Durdu", *Vatan*, 21 Mayıs 2013.

Guess, M.G. ve Ma, J. (2015) "The Risks of Chinese Subnational Debt for Public Financial Management", *Public Administration and Development*, 35 (2):128-139.

Göymen, K. ve Sazak, O. der. (2015) *Centralization-Decentralization Debate Revisited*, Sabancı Üniversitesi, İstanbul Politikalar Merkezi, İstanbul.

Gül, H. (2016) "Local, Metropolitan and Regional Administration Reforms in Turkey", Yüksel Akkaya (der.) *New Public Management in Turkey: Local Goverment Reform* içinde, Routledge, New York ve Londra, 332-363.

Güler, B. A. (2013) *Yerel Yönetimler: Liberal Yaklaşımlara Eleştirel Bakış*, İmge, Ankara.

Güler, B.A. (2005) *Devlette Reform Yazıları: Dünya'da ve Türkiye'de Ekonomik Liberalizasyondan Siyasi-İdari Liberalizasyona*, Paragraf Yayınevi, Ankara.

Gürer, Ç. (2015) "Aktörün Perspektifinden Demokratik Özerkliğe Bakmak: Kürt Siyasal Hareketinin Demokratik Özerklik Yaklaşımı", *Mülkiye Dergisi*, 39(1): 57-91.

Gündoğdu, İ. (2012) "Sermayenin Bölgesel Kalkınma Eğilim(ler)i: Kalkınma Ajansları Yasası Üzerine Tarihsel-Coğrafi Materyalist Bir İnceleme", *Praksis*, 19: 267-302.

Harvey, D. (1989) "From Managerialism to Entrepreneurialism: The Transformation in Urban Governance in Late Capitalism", *Geografiska Annaler, Series B, Human Geography*, 71(1): 3-17.

Harvey, D. (1982) *Limits to Capital*, Chicago University Press, Chicago.

Heper, M. (1989) "Motherland Party Governments and Bureaucracy in Turkey, 1983-1988", *Governance: An International Journal of Policy, Administration, and Institutions*, 2(4): 460-471.

Heper, M. (1986) "Local Government in Turkey: An Overview with Special Reference to the Municipalities, 1923-1980.", Metin Heper, Dilemmas *of Decentralization* içinde, Friedrich Ebert Stiftung, İstanbul, 7-37.

Jessop, B. (2006) "Spatial Fixes, Temporal Fixes and Spatio-Temporal Fixes", Noel Castree ve Derek Gregory (der.), *David Harvey: A Critical Reader* içinde, Blackwell, Oxford, UK ve Malden, MA, US, 142-166.

Jessop, B. (1997). "The Entrepreneurial City: Re-imaginig Localities, Re-designing Economic Governance, or Re-Structuring Capital?", N. Jewson ve S. MacGregor (der.), *Transforming Cities: New Spatial Divisions and Social Transformations* içinde, Routledge, Londra, 28-41.

Kadirbeyoğlu, Z. ve Sümer, B. (2012) "The Neoliberal Transformation of Local Government in Turkey and Contracting out Municipal Services: Implications for Public Accountability", *Mediterranean Politics*, 17 (3): 340-357.

Kalkınma Bakanlığı, "Yıllık Programlar" http://www.kalkinma.gov.tr/Pages/YillikProgramlar.aspx (Online erişim, 12 Haziran 2016).

Keleş, R. (2009) *Yerinden Yönetim ve Siyaset*, 6.baskı, Cem Yayınevi, İstanbul.

"Kentsel Dönüşümde Yeni Planları Bakanlık Yapacak", *Milliyet*, 18 Ocak 2013.

Keyman, F. ve Öniş, Z. (2007) *Turkey in a Changing Context*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Klink, J. (2013) "Development Regimes, Scales and State Spatial Structuring: Change and Continuity in the Production of Urban Space in Metropolitan Rio de Janeiro", *International Journal of Urban and Regional Research*, 37(4): 1168-1187.

Koyuncu, E. ve Sertesen, S. (2012) "Yerelleşmede Bir İleri İki Geri", TEPAV Politika Notu, Ankara.

Kurtuluş, B. (2006) *Türkiye'de Belediyelerin Mali Yapısı ve Harcamalarının Finansmanı*, DPT, Ankara.

Kuyucu, T. ve Ünsal, Ö. (2010) "Urban Transformation as State-led Property Transfer: An Analysis of Two Cases of Urban Renewal in Istanbul", *Urban Studies*, 47(7): 1479-1499.

Lagendijk, A., Kayasu, S. ve Yasar, S. (2009) "The Role of Regional Development Agencies in Turkey: From Implementing EU Directives to Supporting Regional Business Communities?", *European Urban and Regional Studies*, 16(4): 383-396.

Lee, E. W. Y. ve Haque. M.S. (2006) "The New Public Management Reform and Governance in Asian NICs: A Comparison of Hong Kong and Singapore", *Governance: An International Journal of Policy, Administration, and Institutions*, 19(4): 605-626.

Li, L. C. (2010) "Central-Local Relations in the People's Republic of China: Trend, Proceses, and Impacts for Policy Implementation", *Public Administration and Development*, 30(3): 177-190.

Lin, George CS, Li Xun, L. Flona F. Yang and Fox ZY Hu (2014) "Strategizing Urbanism in the Era of Neoliberalization: State Power Reshuffling, Land Development and Municipal Finance in Urbanizing China", *Urban Studies*, 52(1): 1962-1982.

Martinez-Vazquez, J. ve Vaillancourt, F. der. (2011) *Decentralization in Developing Countries: Global Perspectives on the Obstacles to Fiscal Devolution*, Edward Elgar, Northampton, MA, USA; Cheltenham, UK.

" Metrolar Ulaştırma Bakanlığı'na Teslim Ediliyor", *Habertürk*, 17 Temmuz 2010.

Mutluer, M.K. ve Öner, E. (2009) *Teoride ve Uygulamada Mahalli İdareler Maliyesi*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

MÜSİAD (1994) *2000'li Yıllara Doğru Türkiye'de Yerel Yönetimler: Sorunlar-Çözümler*, MÜSİAD, İstanbul.

OECD (2014) *Effective Public Investment Across Levels of Government*, Paris, OECD.

O'Neill, K. (2005) *Decentralizing the State: Elections, Parties and Local Power in the Andes*, Cambridge University Press, Cambridge ve New York.

Oyan, O. (2005) "Kalkınma Ajansları: Amaç Gerçekten Kalkınma mı?", *Mülkiye Dergisi*, 29(249): 63-73.

Öniş, Z. (2015) "Monopolizing the Center: The AKP and the Uncertain Path of Turkish Democracy", *The International Spectator*, 50(2): 22-41.

Öniş, Z. ve Türem, U. (2002) Entrepreneurs, Democracy, and Citizenship in Turkey", *Comparative Politics*, 34(4): 434-456.

Öktem, M.K. ve Çiftçi, L. (2016) "Vision of the Public Administration Reform in Turkey" Yüksel Akkaya (der.), *New Public Management in Turkey: Local Goverment Reform* içinde Routledge, New York ve Londra, 52-78.

Övgün, Barış (2016) "Kamu Yönetimi Reformunda Bir Açmaz: Yerelleşme mi, Merkezileşme mi?", *Mülkiye Dergisi*, 40(3): 159-179.

Özden, K. (2016) "Local Goverment Reforms in Turkey: Administrative and Political Background" Yüksel Akkaya (der), *New Public Management in Turkey: Local Goverment Reform* içinde, Routledge, New York ve Londra, 25-51.

Özel, I. (2013) "Is it None of Their Business? Business and Democratization, The Case of Turkey", *Democratization*, 20(6): 1081-1116.

Özel, Işık (2012) "The Politics of de-delegation: Regulatory (in)dependence in Turkey", *Regulation and Governance*, 6(1): 119-129.

Özışık, F.U. (2016) "The Concept of Competitiveness through Regional Development Policy in Turkey and the Case of Istanbul Development Agency", *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, 4(1): 259-282.

Park, B.G. (2013) "State Rescaling in Non-Western Contexts", *International Journal of Urban and Regional Research*, 37(4): 1115-1122.

Park, B.G. (2008) "Uneven Development, Inter-scalar Tensions and the Politics of Decentralization in South Korea", *International Journal of Urban and Regional Research*, 31(1): 40-59.

Park, B.G., Hill, R.C. ve Saito, A. der. (2012) *Locating Neoliberalism in East Asia: Neoliberalizing Spaces in Developmental States*, Blackwell, Oxford ve Malden, MA.

Ren, X. (2013) *Urban China*, Malden, Blackwell, MA, Oxford.

Rodrik, D (2015) *Economics Rules: The Rights and Wrongs of the Dismal Science*, Norton, New York.

Samara, T. R. (2015) "Politics and the Social in World-Class Cities: Building a Shanghai Model", *Urban Studies*, 52(15): 2906-2921.

Sakal, M, Kesik, A. ve Akdemir, T. der. (2014) *Mali Yerinden Yönetim: Teori, Kavramsal Açıklamalar ve Türkiye'ye İlişkin Değerlendirmeler*, Nobel, Ankara.

Sezer, S. (2011) "International versus Domestic Explanations of Administrative Reforms: The Case of Turkey", *International Review of Administrative Sciences*, 72(2): 322-346.

Smoke, P., Gomez, E.J., Peterson, George E. der. (2006) *Decentralization in Asia and Latin America: Towards a Comparative Interdisciplinary Perspective*, Cheltenham, Edward Elgar, UK ve Northampton, MA.

Sönmez, Ümit (2011) "Türkiye'de Piyasa Reformları ve Düzenleyici Reformlar: Aktör Merkezli bir Tarihsel Yaklaşım Önerisi", *Toplum ve Bilim*, 120: 133-164.

T.C. Başbakanlık (2016) *65. Hükümet Programı*, T.C. Başbakanlık, Ankara.

T.C. Başbakanlık (2003) *Kamu Yönetiminde Yeniden Yapılanma: Değişimin Yönetimi İçin Yönetimde Değişim*, T.C. Başbakanlık, Ankara.

T.C. Başbakanlık (2003) "Kamu Yönetiminin Temel İlkeleri ve Yeniden Yapılandırılması Hakkında Kanun Tasarısı".

T.C. Cumhurbaşkanlığı (2003) "Kamu Yönetiminin Yeniden Yapılandırılması Yasasına Veto Gerekçesi".

T.C. Başbakanlık (2003) 58. Hükümet. *Acil Eylem Planı*, T.C. Başbakanlık, Ankara.

T.C. Başbakanlık (2002) *58. Hükümet Programı*, TC Başbakanlık, Ankara.

Topal, A.(2012) "Uneven Access to Local Power: Entrepreneurial Domination in the Design of Local Development in Chihuahua, Mexico", *International Journal of Urban and Regional Research*, 36(6): 1166-82.

Toprak, Z. (2014) *Yerel Yönetimler*, 9.baskı, Siyasal Kitapevi, Ankara.

Tsukamoto, T. (2012) Neoliberalization of the Developmental State: Tokyo's Bottom-up Politics and State Rescaling in Japan", *International Journal of Urban and Regional Research*, 36(1): 71-89.

Turan, H.T. (2016) "Reconstruction of Regional Develeopment Policies in Turkey through Development Agencies", Yüksel Akkaya (der.), *New Public Management in Turkey: Local Goverment Reform* içinde, Routledge, New York ve Londra, 128-153.

TÜSİAD (1997) *Yerel Yönetimler Yasa Tasarısı*, TÜSİAD, İstanbul.

TÜSİAD (1995a) *Optimal State: Towards a New State Model for the 21st Century*, TÜSİAD, İstanbul.

TÜSİAD (1995b) *Yerel Yönetimler: Sorunlar ve Çözümler*, TÜSİAD, İstanbul.

Wong, S. W. (2015) "Urbanization as a Process of State Building: Local Governance Reforms in China", *International Journal of Urban and Regional Research*, 39(5): 912-926.

Yazıcı, Berna (2013) "Güncel Sosyal Bilim Analizinin Sihirli Anahtarı: Neoliberalizm?" *Toplum ve Bilim*, 128: 7-31.

Yılmaz, S. ve Güner, A. (2013) "Local Government Discretion and Accountability in Turkey", *Public Administration and Development*, 33(2): 125-142.

Yüksel, A.S. (2011) "Rescaled Localities and Redefined Class Relations: Neoliberal Experience in South-east Turkey", *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 13(4): 433-455.

1980 sonrası toplumsal hareket olarak tutuklu aileleri: Karşılaşmalar ve tanıklık

*Başak Can**

Özet: Bu yazı 1980 darbesi ertesinde tutuklu ailelerinin şiddete tanıklıkları aracılığıyla nasıl bir toplumsal harekete dönüştüğünü incelemektedir. Bu yazının temel sorusu şudur: "Sıradan" bir insan toplumsal bir hareketin kurucu öznesi haline nasıl gelir? Bu soruyu yanıtlayabilmek için, bu yazıda tutuklu yakınlarının yazdığı anı kitapları, tutuklu yakınlarıyla yapılmış mülakatlardan oluşan kitaplar ve 1980-1990 yılları arasında tutuklu aileleriyle ilgili çeşitli gazetelerde çıkmış haberler kullanılmıştır. 1980'lerin ilk yarısında İstanbul ve Ankara'daki tutuklu yakını ailelerin politikleşme süreci üç temel karşılaşma üzerinden ele alınır: içeridekilerin giysileriyle karşılaşmalar, erkek devletle karşılaşmalar ve kapılarda diğer tutuklu yakınlarıyla karşılaşmalar. Yazı, bu karşılaşmalardan hareket ederek şiddete ya da baskıya isyan etmenin çoğu zaman ideolojik inanmışlık, ikna ya da politik bilinçlenme süreçleriyle gelmediğini, toplumsal hareketlerin ortaya çıkışında şiddete tanıklığın kurucu bir rol oynadığını gösterir. Tutuklu yakınları örneğinde bu tanıklık cezaevi çevresindeki mekânlarla, eşyalarla ve kişilerle gündelik karşılaşmalar aracılığıyla gerçekleşir.

Anahtar sözcükler: 1980 darbesi, tutuklu yakınları, politik şiddet, tanıklık.

Giriş

Aileler 1980 darbesi sonrasında gözaltında ya da cezaevlerinde bulunan yakınlarının durumunu öğrenmek, haklarını savunmak, işkence ve kötü muameleyi durdurmak için çeşitli mücadeleler verdiler. Tutuklu yakınları bu mücadeleler sırasında 1980 sonrasının ilk toplumsal hareketlerinden birini yarattılar.[1] 1980'lerin ortalarından itibaren tutuklu yakınları hareketi hem bir ayrış-

(*) Yrd. Doç. Dr. Karşılaştırmalı Tarih ve Toplum Araştırmaları Bölümü.

1 Bu yazı İstanbul ve Ankara'daki tutuklu yakınları hareketine bakmaktadır. Kürt bölgelerinde hem darbe öncesinde hem de sonrasında baskının yoğunluğu nedeniyle tutuklu yakınlarının görünür ve kamusal bir mücadele yürütmesi çok zordu. İstanbul'daki tutuklu yakını hareketinin önemli isimlerinden Leman Fırtına bunu şöyle anlatır: "Mücadelede başı İstanbul ve Anka-

ma, hem de kurumsallaşma sürecine girdi. Bazı tutuklu yakınları TAYAD (Tutuklu ve Hükümlü Aileleri ile Dayanışma Derneği) gibi tutuklu ve hükümlü yakınlarıyla dayanışma derneklerini kurarken, bazıları da cezaevlerindeki sorunların insan hakları sorununun parçası olduğunu düşünerek İnsan Hakları Derneği'nin kurulmasına öncülük ettiler. Bu yazı 1980-1986 yılları arasında tutuklu ailelerinin şiddete tanıklıklarının toplumsal bir harekete dönüşme serüvenine ve 1986 yılından itibaren dernekleşmeyle gelen değişim ve kırılmalara bakmaktadır.

1980 sonrası tutuklu yakınları hareketine bakmak üç açıdan önem taşır. Türkiye'de insan hakları mücadelesinin kuruluşunda oynadığı önemli role rağmen, bu hareket hakkında sistematik çalışmalar yoktur. İkinci olarak, 1980 sonrası tutuklu yakınları hareketi aynı zamanda 1990'larda ortaya çıkan başka tutuklu ve kayıp yakını hareketlerini de etkiler. Bu dönemde ortaya çıkan eylem biçimleri –örneğin cezaevleri, emniyet müdürlükleri, meclis gibi kamu kurumlarının önünde yapılan oturma eylemleri ve basın açıklamaları, Ankara'ya yürüyüş eylemleri, dilekçe yazma eylemleri gibi– sonraki dönemlerde farklı gruplar tarafından yaygın olarak kullanılır. Son olarak, tutuklu hareketinin ortaya çıkışı ve dernekleşmeyle beraber aldığı biçimler devlet baskısı ve toplumsal hareketler arasındaki ilişkiyi teorik olarak yeniden düşünmemizi mümkün kılar.

Türkiye'de tutuklu ve kayıp yakını hareketleri

Türkiye'de tutuklu ve kayıp yakını hareketleri üzerine yapılan çalışmalar daha çok 1990 sonrası döneme odaklanır. Bu dönemde özellikle kadınların ve annelerin başını çektiği ve yakınların maruz kaldığı şiddete tanıklık üzerinden bir araya gelen bir dizi toplumsal hareketten bahsedebiliriz. 1990'lar ve 2000'ler boyunca cezaevlerindeki ölüm orucu, askerî operasyon gibi olağanüstü şiddet durumlarında tutuklu yakınları harekete geçmiştir (Temelkuran, 1997). Cumartesi Anneleri 1995'ten beri her cumartesi yaptıkları oturma eylemiyle gözaltında kayıpların akıbetini sorarlar (Ahıska, 2006; Günçikan, 1996; Kayılı, 2004; Koçali, 2004). Özellikle savaşın yoğunlaştığı 1990'ların ikinci yarısında barış talebiyle Güneydoğu'daki savaşta ölen Kürt gençleri gündemleştiren Barış Anneleri (Aslan, 2007; Sancar, 2001; Çağlayan, 2007, 2013) kadınların başını çektiği ve tanıklığa dayanan uzun erimli toplumsal gruplardandır. Bu çalışmalarda en çok kadınların evden kamusal alana çıkışı, politikleşmesi ve annelik siyaseti gibi konular tartışılmıştır. Kadınların politika ile ilişkilerinin dönüşümünü merkeze alan bu çalışmalar kadınların çelişkilerle dolu politik bilinçlenme hikâye-

ra çekiyordu. Diyarbakır askeri cezaevinde ve diğer Güneydoğu illerindeki ceza ve tutukevlerinde de aynı vahşi uygulamalar, işkenceler yaşanıyordu. Ama bu bölgelerde tutuklu yakınları hatta avukatlar üzerinde kurulan baskı onların etkin bir mücadele vermelerine olanak vermiyordu" (Fırtına, 1990: 96). İstanbul'u o dönem tutuklu yakını hareketinin merkezi olarak gören diğer iki çalışma için bkz. (Akın, 1987; Şeşen, 1991).

sini anlatır. Bu dönüşümün açtığı politik imkânları, tıkandığı noktaları, yeniden ürettiği ideolojileri gösterir. Bu yazı da 1980 sonrası tutuklu yakınları hareketine odaklanarak bu literatüre katkı sunmayı hedeflemektedir.

1980 sonrasında cezaevlerindeki şiddetle karşılaşmalar, çoğunluğunu kadınların oluşturduğu tutuklu yakınlarını toplumsal bir harekete dönüştürmüştür. Bu bağlamda yazının temel sorusu şudur: "Sıradan" bir insan toplumsal bir hareketin kurucu öznesi haline nasıl gelir? Bu soruyla bağlantılı olarak şu sorular da dile getirilebilir: 1980 sonrası tutuklu yakınları politik eylemin üreticisi haline nasıl geldiler? Şiddete tanıklığın henüz belli kamusal ve kolektif formlara girmediği, şiddete dair ortak anlatıların henüz oluşmadığı bir dönemde şiddete tanıklık nasıl kurulur? Sistematik olarak kanıtları yok etmeye planlanmış olağanüstü hal durumlarında hangi eşyalar, karşılaşmalar ve hikâyeler bu tanıklığa aracılık eder? Kadınlar bunları hangi yöntemlerle, biçimlerde ve diller aracılığıyla toplumsallaştırırlar? Tutuklu yakınlarının politikleşmesinde toplumsal cinsiyet ideolojilerinin oynadığı rol nedir? Biricik ve tekil olanla kolektif eylem biçimleri arasındaki etkileşimini nasıl açıklayabiliriz? Tüm bu süreçlerde devlet şiddetinin ve hareketin kurumsallaşmasının tutuklu yakınları üzerindeki etkisi nedir?

Bu yazıda bu sorulara yanıt verebilmek için tutuklu yakınlarının yazdığı anı kitapları, tutuklu yakınlarıyla yapılmış mülakatlardan oluşan kitaplar ve 1980-1990 yılları arasında tutuklu yakınları/aileleriyle ilgili çeşitli gazetelerde çıkmış haberler kullanılmıştır. Yazıda kullanılan en önemli kaynaklardan biri de 12 Eylül anneleriyle yapılmış röportajlardan oluşan 12 Eylül anneleri kitabıdır.[2] Tüm bu kaynaklar daha çok İstanbul ve Ankara'daki tutuklu yakınlarının deneyimlerine odaklanmaktadır. Bu iki şehir aynı zamanda 1980 sonrasında tutuklu yakınlarının mücadelesinin en çok kamusallık kazandığı yerlerdir. O yüzden bu çalışma 1980 sonrası tüm tutuklu yakınlarının deneyimlerini anlatmak iddiası taşımamaktadır. Bu anlamda, yazının kapsamı ve söyleyebildikleri sınırlıdır.

Çalışmanın amacı yoğun baskı döneminde tanıklıklar üzerinden mobilize olan ve kolektif ve kamusal eylem biçimleri üretebilen İstanbul ve Ankara merkezli tutuklu yakınları hareketini devlet, şiddet ve kurumsallaşma tartışması üzerinden analiz etmektir. Yazı temel olarak toplumsal hareketlerin ortaya çıkışında şiddete tanıklığın kurucu bir rol oynadığını ileri sürer. Şiddete ya da bas-

2 Gönüllülük temelinde çalışan Doliche kolektifi tarafından sekiz senede hazırlanmış bu kitap Türkiye'nin her yerinden onlarca anne ile yapılmış görüşmelerin kayıt çözümlerinden oluşmaktadır. Kitap birbirinden çok farklı tutuklu yakını annelerinin özellikle 1980 ve 1992 yılları arasındaki deneyimlerine bakması açısından çok değerlidir. Bu annelerin bazıları halen Cumartesi Anneleri ya da Barış Anneleri'nin de bir parçasıdır. Ancak kitap ciddi yöntemsel sorunlar barındırmaktadır. Saha araştırmacılarının kimler olduğu, hangi koşullarda mülakat yapıldığı gibi bilgiler okuyucuyla paylaşılmamaktadır. Dahası, görüşmecilerin sorduğu sorular mülakat çözümlerinde kitaba dahil edilmemiştir. Bu durum, annelerin ne tip sorulara yanıt olarak konuştuğunu anlamamızı imkânsız kılmaktadır. Bu ise annelerin anlatılarını bağlamsızlaştıran bir sonuç doğurur.

kıya isyan etme çoğu zaman ideolojik inanmışlık, ikna ya da politik bilinçlenme süreçleriyle gelmez. Tutuklu yakınları hareketi bunun bir örneğidir, çünkü ailelerin hareketin bir parçası olması, bu hareket için mobilize olmaya başlaması yakınlarının şiddet deneyimine tanıklıkla, özel olarak da cezaevi çevresindeki mekânlarla, eşyalarla ve kişilerle gündelik karşılaşmalarla gerçekleşir. Bunu göstermek için 1980 sonrası tutuklu yakını hareketinin bir parçası olmuş insanların o döneme dair anlatıları dikkatlice gözden geçirilmiştir. Bu anlatılarda ortak birtakım temaların olduğu anlaşılmıştır. Bu temalar bu makalenin bölümlerini oluşturmaktadır. Makale kadınların yaşamındaki üç temel karşılaşmanın izini sürer: içeridekilerin giysileriyle karşılaşmalar, erkek devletle karşılaşmalar ve kapılarda diğer tutuklu yakınlarıyla karşılaşmalar. Hemen her tutuklu yakınının anlatısında olan bu üç izlek üzerinden, sıradan bir tutuklu yakınının politikleşme, harekete dahil olma sürecini okumak mümkündür. Bu izlekleri takip ederken hem tanıklık hem de toplumsal hareket literatüründeki kavramsal ve analitik araçlar kullanılmıştır.

Tanıklık, korku kültürü ve tutuklu yakınları

Tanıklık literatürü, tanıklığın bazen öznel, yoğun ve bireysel bir yaşanmışlığa, dolayısıyla kuşku ve sorgu işaretleriyle yüklü bir bilgiye, bazen de uzmanlığa dayanan, nesnel gözlemle ulaşılmış kesin bilgiye işaret ettiğini vurgular (Givoni, 2011a).[3] 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren modern liberal demokrasiler için şiddetin kurucu rolünün yadsınamaz hale gelmesiyle şiddete tanıklık tartışmaları önem kazanır. Özellikle Holocaust sonrasında tanıklık çok önemli bir toplumsal olgu ve bilgi üretme biçimi olarak ortaya çıkar. Wieviorka (2006), *Tanığın Çağı* (*The Era of the Witness*) adlı klasikleşmiş kitabında tanığın ve tanıklığın bu dönüşümünü inceler.[4] Buna göre, 2. Dünya Savaşı sonrası şiddete ta-

3 Avrupa merkezli soykütüğünde tanığa ve tanıklığa tarih boyunca bilimsel, yasal, dinî birçok alanda farklı anlam ve görevler biçilmiştir. Tanıklık aynı zamanda birbirine neredeyse zıt bu anlamları içinde barındırabilen, tarihsel derinliğe ve karmaşıklığa sahip bir kavram ve ilişki biçimidir (Fassin, 2008; Givoni, 2011b). Örneğin, Roma hukuku döneminden beri çeşitli şekillerde yasal alanda tanıklık, bugünkü hukukta bildiğimiz *görgü tanıklığı (eye witnessing)* uygulamasına kadar uzanır. Yasal alandaki kullanım, 17. yüzyılda bilim alanına da kaymış, ampirik bilgi üretiminin en önemli dayanağı, deneyleri izlemeye hakkı, dolayısıyla gerçekliği temsil etmeye yetkisi olan aristokrat erkeklerin tanıklığı olarak görülmüştür (Shapin ve Schaffer, 1985). Şehidin şahitliğinin bir pratik ve eylem olarak görüldüğü dinî okumalar da Hıristiyanlıkta (aslında hem de Müslümanlıkta) kendine yer bulur. Bu yazıda tanıklığın bu anlamları üzerinde durulmamaktadır.

4 Wieviorka bu dönüşümü üç dönemde inceler. İlk dönem, soykırımda yaşamını yitirenlerden geriye kalan çeşitli yazı, belge ve eserlerin; yani Holocaust'a ilişkin doğrudan tanıklıkların koruma altına alındığı dönemdir. İkinci dönem ise Yahudi Soykırımı'nın faillerinden Eichmann'ın 1961 yılında İsrail'de yargılanmasıyla başlar. 1945-46'daki Nürnberg Mahkemeleri'nden farklı olarak, Eichmann'ın yargılanması sırasında hayatta kalanların tanıklığı mahkemede çok önemli bir rol oynar. Uzman görüşü ve yazılı kanıtlardan ziyade tanıkların tekil öyküleri, duyguları ön plana çıkar. Böylece, tanıklık ilk kez bir mahkemede stratejik olarak kullanılmış olur. Diğer bir deyişle kişilerin savaş ve şiddet tanıklığı kanıt statüsü elde eder. Bu sayede tanıklık tarih hakkında bilgi üretmenin temel toplumsal yöntemi olarak da ortaya çıkmaya başlar. Üçüncü döneme tam da

nıklık, artık hem siyasi müdahale, hem hakikat iddiası, hem de etik bir duruş olarak ahlâki ve politik olanı özgün bir bir araya getirme biçimidir. Her ne kadar bireysel ve biricik olandan hareket etse de, şiddete tanıklık her zaman belli kamusal ve kolektif biçimler aracılığıyla dolaşıma girer. 12 Eylül sonrası kolektifleşen tanıklık biçimleri de tutuklu yakınları hareketinin oluşumunda kurucu bir rol oynamıştır.

Resmî 12 Eylül anlatıları darbeyle beraber şiddetin "bıçak gibi kesildiğinden" bahseder. Halbuki 12 Eylül darbesi pek çok kesim için şiddeti gündelik yaşamın en baskın öğesi haline getirmiştir.[5] Pek çok antropolojik çalışmanın gösterdiği gibi yoğun şiddet ortamı, insanların gerçeklik algılarından şüphe duymasına, gerçekle gerçek olmayan arasındaki sınırın bulanıklaşmasına sebep olur (Scheper-Hughes, 1992; Green, 1999). Bu bulanıklık; güvensizlik ve belirsizlik ortamını besleyerek toplumsal paranoyanın hâkimiyetini doğurur ve toplumsal kontrol mekanizmalarının işlemesi için uygun bir zemin sunar. Michael Taussig'in (1984) belirttiği gibi ancak korkunun kültürel olarak tanımlanması, ayrıntılandırılması ve çeşitli hikâyelerle anlatılması yoluyla geniş topluluklar kontrol altına alınabilir. Türkiye'de de 12 Eylül darbesinin ardından muhalif toplumsal gruplarla bağlantılı her tür ilişki kriminalize edilir. Örneğin, tutuklamalar kişiler üzerinden değil, muhalif kurum, örgüt ve sendika çalışanları üzerinden kolektif olarak ilerler. Suçun bireyselliğini yok sayan toplu tutuklamalar geniş kesimleri suç nesnesi haline getirmeyi hedefler. Bu uygulamalar sadece devletin egemenlik alanını genişletmez, aynı zamanda toplumun geneli üzerinde disipline edici bir etki de yaratmış olur. İnsanlar gündelik yaşamlarında şiddet tehdidi ve korkusuyla üretilen birtakım sessizlik ve yalnızlık alanlarına hapsedilirken, hiçbir şeyden haberleri yokmuş gibi davranma refleksi geliştirirler. Kimsenin hiçbir şey bilmiyormuş gibi davrandığı bir ortamın yaratılması toplumda belli grupların rahatça "hukuk" dışına atılabilmesinin de koşullarını oluşturur.

Toplumun tüm muhalif kesimlerine yönelik bu strateji çerçevesinde hapisha-

bu yüzden "Tanığın Çağı" adını verir. Bu dönem kişisel tanıklıklara ilginin giderek arttığı, tanığın kamusal bir figür olarak ortaya çıktığı ve tarihi bu bireysel hikâyeler üzerinden anlama arzusunun yoğun olduğu bir dönemdir. Özellikle Amerika'da Steven Spielberg'in kurduğu Shoah Vakfı'nın tanıklık toplama projesi bu döneme damgasını vurur. Bu proje kapsamında Holocaust'tan sağ kurtulanlarla belli bir protokol etrafında binlerce videolu mülakat yapılır. Bu standartlaştırılmış mülakat formu, tanıkların anlatılarını belli şekillerde yapılandırır. Örneğin, her bir mülakat, ailenin bir arada çekildiği resimler ve gelecek nesillere verilen kısa öğütlerle biter. Bu videolu mülakat yöntemi, psikanalizden de beslenir ve tanıklığı anlatmanın travmayı sağaltıcı etkisi üzerinde durur. Daha genel düzlemde ise geçmişteki bir felakete ilişkin tanıklığın anlatılıp bunun paylaşıma sokulmasının, gelecekte bu tip kıyımların ve benzer toplumsal travmaların bir daha gerçekleşmemesi için önemli bir politik araç olduğu düşüncesine dayanır.

5 650 binden fazla kişinin gözaltına alındığı, yaklaşık bir buçuk milyon insanın fişlendiği ve yedi bin kişi için idam cezasının istendiği ve bunlardan 517'si için idam cezasının verildiği, 230 bin kişinin açılan davalar yoluyla yargılandığı bu dönemde yasama, yargı ve yürütme işlemleri; tutuklamalar, istihbarat teknolojileri, sorgulamalar ve davalar yoluyla devleti yeniden inşa etme stratejisi etrafında birbirine eklemlenmiştir (Mavioğlu, 2004). Bu dönemde ayrıca 171 insanın işkenceyle öldüğü tespit edilirken, 300'den fazla insan "şüpheli" bir biçimde yaşamını yitirmiştir (*Cumhuriyet*, 12 Eylül 2000).

neler darbe sonrası yönetimi için özel bir önem taşır. 1980 sonrası rejim kendi meşruiyetini ve siyasal hegemonyasını, hapishanelerin ve hapishanedeki tutukluların belli biçimlerde temsil edilmesiyle sağlamaya çalışır. Darbe rejimi, politik tutukluların var olan emir-komuta zincirine dahil edilmesini öngörerek, onları siyasi tutuklu statüsünden çıkartarak "tutuklu personel" olarak adlandırır (Mavioğlu, 2004: 22). Darbe dönemi askerî ve siyasi yetkililerinin içerideki tutukluları "insanlık-dışı varlıklar", "canavarlar," kısaca "korku nesneleri" gibi tarif etmesi, toplumda hapishaneleri bir korku mekânı olarak kurar. Siyasi mahkûmlar siyasal kimliklerinden, taleplerinden ve öznelliklerinden arındırılarak belli güç ilişkileri içinde araçsallaştırılan ve dolayısıyla akıldan ve öznelikten yoksun kimseler olarak sunulur.

Yakınlarının akıbetini öğrenmek, onların içerideki temel ihtiyaçlarını karşılamak için yola çıkan tutuklu yakınları ise gördükleri ve duydukları şeyler karşısında dönüşürler. Hiçbir şey bilmiyormuş gibi yapamazlar. Tanıklık ve tanıklık üzerinden gerçekleşen toplumsal hareket ve politik eylem, tam da bu bağlamda, 12 Eylül darbesini ve sonrasını anlamak için önemli bir analitik çerçeve sunar. Kısaca, şiddete maruz kalanla birlikte şiddete tanık olan da dönüşmüştür. Darbeyle şiddetin bıçak gibi kesilmediğini, genişletilmiş sıkıyönetimin keyfiyete dayalı bir şiddet rejimi inşa ettiğini fark eden ilk toplumsal gruplardan biri tam da bu yakın karşılaşmalar yüzünden tutuklu yakınları olur. Tutuklu yakınları, cezaevlerinde ve karakollarda işkencenin son bulması, idam cezasının kaldırılması ve cezaevi koşullarının düzeltilmesi gibi taleplerle ve çeşitli yöntemleri kullanarak seslerini duyurmaya çalışırlar (Fırtına, 1990).

Toplumsal hareket ve tanıklık

Toplumsal hareket literatürü toplumdaki çatışmaların ve sorunların hangi süreçler ve karşılaşmalarla kolektif hareketin nesnesi haline geldiğini inceler. Bu aynı zamanda birtakım değerlerin, çıkarların ve fikirlerin kolektif harekete dönüşme sürecinin hikâyesidir. Mücadele içindeki aktörlerin enformel bir ağ etrafında kolektif olarak örgütlendiği durumlarda bir toplumsal hareketten bahsedebiliriz. Örneğin, Snow ve arkadaşları (2007) toplumsal hareketleri kurumsal ve örgütsel kanalların dışında belli bir örgütsellik ve devamlılıkla otoriteyi sorgulamak ya da savunmak için hareket eden kolektifler olarak tanımlar. Bu hareketler kullandıkları taktik ve stratejiler, sistemin onlara verdiği tepkiler, kurumsallaşma dinamikleri ve grup-içi ayrılıklar üzerinden zamanla dönüşür ve farklılaşırlar.

Tutuklu yakınlarının sürdürdükleri mücadele, enformel ağlara dayanması, toplumdaki temel bir soruna odaklanması ve bunu kolektif olarak devamlılık göstererek çeşitli kanallarla dile getirmesi açısından toplumsal bir hareket-tir. Onların harekete geçmesi, kendilerine değil, yakınlarına uygulanan şidde-

te tanıklık etmelerinden kaynaklanır. Tanıklık bu anlamda tutuklu yakınlarının toplumsal bir hareket olarak ortaya çıkması sürecinin merkezinde durmaktadır. Bu tanıklık aynı zamanda tutuklu yakınlarının devlete, sisteme, cezaevlerine dair varsaydıkları, kabul edegeldikleri kuralların ve normların çiğnenmesine de tanıklıktır. Bunun yarattığı öfke ve ahlâki isyan tutuklu yakınlarının kişisel mobilizasyonun ilk adımı olarak tanımlanabilir (Jasper, 1999; Porta ve Diani, 2006). Burada unutulmaması gereken bir diğer nokta da tutuklu yakınının ilk başta ailesel bir yakınlık üzerinden harekete geçmesidir. Anneler, kardeşler, babalar, eşler gözaltına alınan, içeri düşen, kaçan ya da yakalanan sevdiklerinin peşinden yollara düşerler. Bu bireysel çaba farklı karşılaşmalarla ve tanıklıklarla kimi durumlarda toplumsal bir harekete evrilir.

Belirsizlikte tutuklu yakını olmak: Yeni anlam çerçevelerinin oluşumu

Tutuklu yakınlarının söylem ve pratiklerini belirleyen, onları motive edip harekete geçiren her şeyden önce içerideki yakınlarının durumuydu. İçerisiyle çeşitli somut karşılaşmalar tutuklu yakınlarının şiddete tanıklığına aracılık eder. Darbenin hemen sonrasındaki belirsizlik ve bilinmezlik ortamında somut eşyalar ve mekânlar pek çok bilginin taşıyıcısı haline gelir.[6] Dahası bu somutluklar hem kişileri, hem de politik ilişkileri ve tanıklıkları kurar. Tutuklu yakınları, özellikle de anneler, kendi anlatılarında ve onlarla yapılan söyleşilerde yakınlarının kaldığı cezaevlerinin çevresindeki nesneleri, mekânları ve karşılaşmaları incelikle ve zamanda durmuş gibi tarif ederler. Yaşanan her kötü karşılaşma ve yeni bilgi benzer bir sitem ve dehşet duygusuyla anlatılır. Görüşmelerin keyfî olarak aylarca engellenmesi ya da olması gerekenden kısa tutulması, tutuklulara verilmek istenen giysi ya da yiyeceklerin tahrip edilmesi ve tüm bu yaşananlar sırasında ailelerin hapishane ve karakol kapılarında polis veya jandarma şiddetiyle karşılaşması tutuklu yakınları hareketi için kurucu deneyimler olur.

Darbenin ilk yıllarında tutuklu yakınları sevdiklerinin ne zaman, nereden alındığını ve nereye götürüldüğünü uzun süreler öğrenemezler (İstanbullu, 1986). Tutuklu yakını hareketinin önemli isimlerinden Leman Fırtına tutuklu ve hükümlü ailelerinin doğuşunu tam bu sürece oturtur: "(...) gözaltına alınan, tutuklanan ya da daha kötüsü nerede olduğu bilinmeyen yakını için acı çeken, bilgi edinmek için çırpınan, günlerini endişe içinde geçiren tutuklu ve hükümlü aileleri..." (Fırtına, 1991: 95). Bu bilinmezlik yıllarında tutuklu yakınları sıkıyönetim komutanlığı, adli müşavirlik, güvenlik şube, mahkeme ve savcılık arasında mekik dokurlar. Kimi zaman nizamiye kapısında, kimi zaman cezaevi ka-

6 Maddi kültür çalışmaları, nesneleri ve onların açtığı imkânları söze, dile ya da anlama indirgemeden düşünmenin araçlarını yaratmaya çalışır. Buna göre, nesneler sadece insanların ilişkilerinin kurulmasında önemli rol oynamazlar, aynı zamanda öngörülemez ve beklenmedik davranışların ve olayların da önünü açar (Miller, 2005; Tilley vd. 2013).

pısında, kimi zaman şube kapısında yakınlarından haber alabilmek için saatlerce beklerler. Bu dönemde pek çok aile gözaltına alınan çocuklarının kaybedildiğini düşünür (İstanbullu, 1986). Zeynel Karahan'ın annesi Zehra Karahan o dönemde yaşadığı belirsizliği şöyle anlatır:

> 1981 yıllının martında oğlumu gözaltına almışlar. Tam altı ay aradım bulamadım. Aramadığım yer kalmadı. Oğlumu öldürdüler kim bilir nere attılar, diye düşünmeye başladım. Ama aramaya devam ettim. Kadıköy'e adliyeye gittim, askeri kışla vardı oraya gittim. Oğlun burada yok, falan yerde de kışla var oradadır belki dediler. Akşam 3'te de yola düştüm geldim Eminönüne, oradan kışlaya gittiğimde saat gece on iki olmuştu. Gittim ki herkes orda, bütün millet orda. Benim oğlum yok, bulamıyorum (Horuz ve Yoleri, 2015: 39).

Bu belirsizlik aileler için sürekli bekleme anlamına gelir. Bu bekleyişler sırasında yaşadıkları, gördükleri tutuklu yakınları için yeni "anlam çerçevelerinin" kurulmasının da başlangıcı olur. Tutuklu yakını Senem Tan bu dönemdeki bekleyişleri şöyle anlatır:

> O kapılarda çektiklerimizi bir biz biliriz bir de Allah bilir. Herkes bizim gibi, bağrı yanık anneler, ağlıyorlar... Her birisi bir yerden gelmişler. Orda artık birbirimizi gördük demek ki dünyada bunlar, bu kötülükler var. Bu gül gibi çocuklarımızı böyle götürdü içeri tıktılar, olmaz iftiraları, olmaz şeyleri yaptılar (Horuz ve Yoleri, 2015: 101).

Toplumsal hareket çalışmalarında anlam inşa süreçleri çerçeveleme kavramı üzerinden tartışılmıştır (Benford ve Snow, 2000: 614). Gerçekliğin belli çerçevelerden anlaşılıp sunulması, öznelerin toplumsal hareket içinde failleşme sürecine işaret eder. Bu yorumlayıcı "kolektif hareket çerçeveleri", yaygın ve hâkim olan anlam üretme biçimlerinden farklılaşır. Bu çerçevelerle kurulan kolektif kimlikler ve toplumsal hareketler, marjinalize edilmiş ve toplum-dışı olarak görülen kimseler için güçlendirici sonuçlar doğurur (Britt ve Heise, 2000). Tam da bu yüzden toplumsal hareketler toplumda lanetlenmiş kişilerin muhalif olarak tanımlanıp kabul görmesini mümkün kılar (Taylor ve Whittier, 1992).

Kriminalize edilmiş yerlerde, kriminalize edilmiş yakınları için beklemenin getirdiği ortaklaşalık tutuklu yakınlarının anlatılarının merkezindedir. Tutuklu yakınları her ne kadar barışçıl eylemler yürütseler de, "terörist", "bölücü" yakınlarına yaklaştıkça onlar da kolayca gayri meşru ilan edilirler (Uysal, 2007: 328). Tutuklu yakınları o yüzden yaşadıklarını çoğu zaman başkalarıyla kolay kolay konuşamazlar. Birçok şeyi rahatlıkla konuşabildiklerinden "aileler bir araya geldiklerinde kendilerini de daha iyi" hissederler (Mavioğlu, 2004: 338). Tutuklu ailelerinin bu durumu onların devlet yetkilileriyle ilişkilerini de güçleştirir. Bazı devlet memurları, polisler, askerler ve vekiller tutuklu yakınlarına "terörist" yakını oldukları için utanmaları gerektiğini ima eden şeyler söylerler. Yakınları suçla ve kanundışılıkla özdeşleştirildiği için utanması ve sessiz kalması

beklenen tutuklu yakınının geri yanıt vermesi, öfkelenmesi pek çok karşılaşma anlatısının ortak özelliğidir. Anneler gerek mülakatlarda, gerek belgesellerde bu karşılaşmaları çok detaylı şekilde anlatırlar. Bu karşılaşmalar tutuklu yakınlarını özneleştirir. Bu hikâyelerin tutuklu yakınları arasında yayılması daha çekingen ya da sessiz olan tutuklu yakınlarına nasıl özneleşeceğini, nasıl güçleneceğini de gösterir. Bunun örneklerinden birini Zehra Anne anlatır. Altı ay sonunda çocuğunu bulan Zehra Anne, oğluyla ilk görüş sırasında oğlunun işkence gördüğünü fark eder, bağırır, haykırır. Bunun üzerine cezaevi çıkışı sorgulanmak üzere askerler tarafından durdurulur. Anne bu anı şöyle anlatır:

> Nasıl bağırıyorlar bana, eskeri bir taraftan, polisleri bir taraftan, subaylar bir taraftan (...) Ne demek çocuğuma işkence yapılsın dedim. Ondan sonra bağırdım, çağırdım. Attılar beni dışarıya. (...) Biri bana geldi dedi ki, sakın, akıllı dur, çok uğraşıyorsun, uğraşma bu kadar, başına iş çıkarırsın, bak bakkalın var, dükkanın var, ortada kalırsın dedi. Kalırım dedim, ortada kalırsam kalırım, ölürsem ölürüm dedim. Benim için dünyada ne var, bir umudum Allah'tan bir evlatlarım... Benim başka hiç kimseye güvenim yok dedim. Ölecem ama ben bu yola başvuracam dedim... (Horuz ve Yoleri, 2015: 40).

Ziyaretlerin, görüşlerin tutuklu yakınları için zorluğu sadece duygusal değildir, aynı zamanda maddi ve fiziksel zorluklar da vardır. Bu fiziksel ve maddi zorluklar aileleri birbirlerine daha fazla yaklaştırırken onların ortak hareketlerini de mümkün kılar. Bazı tutuklu yakınları özellikle de şehir dışından gelenler bu süreçte ekonomik olarak çok zorluk yaşarlar. Bir tutuklu yakını bunu şöyle anlatır: "Bir anne, oğlu için ta Mersin'den buraya gelip gitti. Çocuk suçsuz görülüp geçende tahliye oldu. Kim ödeyecek bu çektiklerini? Çocukların çoğu tahliye oldu. Suçsuz görüldüler. Bu arada ailelerin kimi tarlasını, evini, öküzünü, bileziğini sattı..."[7] Sürecin kendisinin fiziksel zorlukları da olur. Örneğin, Metris'te ailelerin toplandığı kahveler tutuklu yakınlarını almaması için asker tarafından baskı görür (Şeşen, 1991). Metris'in önünde beklemek zordur, "kışta kıyamette, rüzgar üfürür. Yazın başka felaket. Kavrulur insan. Karşıdan karşıya geçmek bile sorundur orada. Kaç kişiyi araba çarptı".[8] Onlara bir sobayı, bir yayageçidini, bir gölgeliği, bir suyu fazla gören, orada durdukları için bağıran, kızan ve bazen de şiddet uygulayan yöneticilere tutuklu yakınlarının tepkisi farklı farklı olur.

Pek çok tutuklu yakını için cezaevi çevresinde devletin baskıcı yüzüyle karşılaşmalar adaletsizliği, haksızlığı ve baskıyı ön plana çıkaran anlam çerçevelerinin oluşmasında temel bir rol oynar. Pek çok toplumsal hareket, toplumdaki eşitsizliklere vurgu yaparak (Gamson, 1992a) ya da bu eşitsizliklerin mağdurlarıyla özdeşleşerek (Benford ve Hunt, 1992; Jasper ve Poulsen, 1995) orta-

7 "Duvarların Dışında - 7", Adalet Ağaoğlu, *Milliyet*, 09 Mart 1988.

8 A.g.m.

ya çıkar. Tutuklu yakınları da kendi deneyimleri ve tanıklıkları üzerinden devletin cezaevlerinde uyguladığı baskıları gündemleştirir. Bu pratikler bir yandan tutuklu yakınlarını toplumsal bir hareket olarak ortaya çıkarırken, aynı zamanda içeridekiler için kamusal bir sempati ve sağduyu yaratmayı hedefler. Bu, devletin tutuklular hakkında yaratmaya çalıştığı kamusal algının zıddıdır. Aşağıda tutuklu yakınlarının içeridekilerin mağduriyetlerine ilişkin tanıklıklarına daha yakından bakılacaktır. Bu süreçte en çarpıcı karşılaşmalar tutukluların giysileri üzerinden yaşanır.

İçeriden çıkan giysilerle karşılaşma: Baskı ve mağduriyete tanıklık

Tutuklu yakınlarının anlatılarda ortaya çıkan en önemli temalardan biri içeridekilerin giysileridir. Bu giysilerle karşılaşmalar tutuklu yakınları için duygusal ve ahlâki isyana yol açar. Bir tutuklu yakını çocuğuyla gözaltında ilk görüşmesini şöyle anlatır: "Biraz sonra Bülent'i getirdiler. Hali çok perişan, üstü başı paralanmış. Yere tam basamıyor, saçı başı dağınık ve yüzü sapsarıydı. Spor ayakkabılarının bağı, kemeri yoktu... Yırtık gömleğini, elbiselerini aldık, yanımızda getirdiğimiz temiz çamaşırları ve gömleği verdik" (Delikanlı vd. 2013: 364). *Milliyet* gazetesinde 1986 yılına ait bir haberde tutuklu yakınları şöyle der: "Görüşlerden sonra birçok ana-baba çocuklarının üstü aranırken parçalanan, didik didik olan giysilerinde kan görmekten bıktı. Bu yüzden görüşmelere gidemez olduk."[9] Aileler çocuklarının aramalarda, görüşe gelirken maruz kaldığı şiddeti çocuklarının sökülmüş parçalanmış giysilerinden anlarlar.

Özenle yıkanan ve ütülenen çamaşırları askerlerin yerlerde sürüyerek torbalara tıkması, ailelere askerlerin içeridekilere neler yapabileceğini gösterir. Saciде Çekmeci anılarında bu durumu şöyle anlatır:

> Erler ve subaylar yerlere yayılmış eşyaları yazıp çiziyorlar. Bir yandan da bavullara torbalara dolduruluyor. Ceketler, pantolonlar, gömlekler öyle tıkılıyor ki torbalara (...) içim burkuluyor. Oysa biz onları nasıl özenle temizleyip ütülüyor, öyle gönderiyorduk. Bu eşyaların bizim yanımızda maddi manevi öyle değeri vardı ki. Onların bu şekilde yerlerde kirlenip buruşturulmasına dayanamaz hale geldim. Ama ne yapabilirdim (Çekmeci, 1987: 43).

Başka bir anne Perihan Akçam da benzer bir sahne anlatır:

> İki masa var. Birine erkekler diziliyor, çamaşır veriyor, birine kadınlar diziliyor çamaşır veriyoruz. Sırayla. O çamaşırlar kışın kar yağıyor, yağmur yağıyor, biz ütülemişiz kendimize göre çocuklarımıza temiz bir şeyler götüreceğiz. Onlar kirli masanın üstüne atılıyor. Kaniye Hanım vardı, içerideki birinin anası, çok titiz bir kadındı, hemen

9 "Mahkum Ailelerinden Şikayet", *Milliyet*, 7 Haziran 1986.

> cebinden bezi çıkarıyordu, masayı siliyordu, çamaşırları öyle döküyorduk. Sonra askerin birisi dedi ki, zahmet etmeyin, içeride bunlar yine kontrol edilecek. Meğer içeride askerler ayaklarıyla basıyorlarmış çamaşırların üstüne. Yani iyice basıyor, kirletiyor ondan sonra tekrar torbaya dolduruluyor ve içerideki tutuklulara veriliyor (Delikanlı vd. 2013: 429).

Tutuklu yakınlarının anlatılarında içeriden gelen buruşuk, kanlı giysiler, içeriye girerken kirletilen ütülü temiz giysiler duygu yoğun bir bilginin taşıyıcısı olur. Bu, özellikle annelerin dayanılmaz buldukları, ama kaçınılmaz olan bir karşılaşmadır. Giysiler "kolektif hafızanın maddi taşıyıcıları" (Ferme, 2001: 17) olarak tutuklu yakınlarının, özellikle de kadınların gündelik yaşamlarına girerler. Kanlı, sökük ve buruşuk olmaları yüzünden içerideki adı konulmamış ve artık kamusal bir sır olmuş şiddetin doğrudan tanığı haline gelirler.

Evden çıkan kadınların erkek devletle karşılaşması

1980 sonrasında tutuklu yakınlarının çoğunluğunu anneler oluşturmaktaydı. Annelerin anlattığı evden çıkış hikâyeleri bu harekete ilişkin anlatılarda merkezde durur. Bu anlatılar, aynı zamanda kadının mekânla, ev işiyle, sokakla, eşleriyle ilişkilerinin dönüşümüne de işaret eder. 1980 sonrası tutuklu yakınlarının önde gelenlerinden ve İHD'nin kurucularından Melahat Sarptunalı şöyle der: "12 Eylül kocama anahtar taşımayı öğretti" (Akman, 2010: 243). Her akşam evde kocasına yemek yapıp onun gelmesini bekleyen pek çok kadın kendini bu süreçte sokakta bulur. Tutuklu annesi Şükrüye Nazari bu deneyimi şöyle anlatır:

> 12 Eylül öncesi normal bir anneydim, işte evimin kadını çocuklarımın annesi, onların her bir vazifesini yapan, onlara yemek yapan, onları giydiren, onları okula yollayan, yollarını bekleyen bir anneydim. Ha kalan zamanlarımda komşulara gezmeye giderdim. Çocuklarım içeriye alındıktan sonra özellikle 12 Eylül'den sonra artık ben evimde hiç oturamaz oldum, hep cezaevi kapılarındaydım. Çocukların işkence gördüğü anlarda, açlık grevlerinde toplanarak Ankara'ya giderdik diğer ailelerle. Selimiye'ye giderdik. İşte çocuklarımıza şu yapılıyo, bu yapılıyo diye (Horuz ve Yoleri, 2015: 53).

Tutuklu yakını kadınların bazıları için ev işlerinin anlamı değişir. Şaziment Şülekoğlu bunu şöyle anlatır: "İnsanda şevk mi kalır? Ev toz, pislik içinde kalır, elime bir bez alıp silmeyi canım istemezdi. Hâlâ da öyleyim, eskisi gibi değilim. Onlar içerde öyle, canım ocağa bir kap yemek koymak istemezdi".[10] Eve kocasından sonra girmek, hava kararıktan sonra dışarıda olmak, otobüsle sık sık Ankara'ya gitmek, temiz olmayan yerlerde oturup temiz olmayan yerlerde yatmak, evini temizleyememek, düzenli yemek yapamamak; bunlar pek çok tutuklu yakını kadın için çok yeni deneyimlerdir.

10 *Cumhuriyet*, 8 Mart 1988.

Pek çok tutuklu yakını evle ve ev işiyle kurulan bu yeni ilişkiyi hem kaçınılmaz hem de onları güçlendiren bir hikâye olarak anlatır. Ancak devletin gözünde suçlu görülenlerin haklarını –kadın olarak– aramalarının başka zorlukları da vardır. Mesela bir tutuklu yakını o dönem yaşadıklarını şöyle anlatır:

> Burada, hele bir kadın olarak tek başına girip çıkmak her yere, hak aramak, mahkeme kovalamak, içerden bir haber alabilmek... Bunun ne demeye geldiğini yaşadım. Bir yığın teklifler geliyor. Oralarda bir adama gülümsemedin, tuttuğun sigarayı almadığın zaman, içerdekilere neler yapılabileceğini düşünüyorsunuz. Bazen, küçük ödünler veriyorsunuz. Bu çok onur kırıcı geliyor. Tutuklu yakını olmak, sürekli kanayan bir yara.[11]

Şaziment Şülekoğlu çocukları için cezaevlerinde verdiği mücadeleyi şöyle anlatır:

> Ne yapılması gerekiyorsa yaptık. Mücadele ettik her şeyle. Cezaevleri kapısında hakaretlere uğradık. Bilmem ne çocuklarını doğurdunuz, başımıza bela ettiniz dediler. (...) Bilmem nesiniz, sizin gibi anne mi olur diye hakaretlere uğradık defalarca. Ama yine de kutlarım onları. Mücadele etmesini öğrendik, karşı durmasını öğrendik. Çok şey öğrendik (Horuz ve Yoleri, 2015: 72).

Kadın tutuklu yakını olarak devletle karşılaşmak aynı zamanda devletin erkek yüzüyle de karşılaşmak ve bununla baş etmek anlamına gelir. Kimisi devletin irili ufaklı bürokrasisindeki erkeklerle iyi anlaşmamanın, onların suyuna gitmemenin, dediklerini yapmamanın içerideki yakınları için kötü sonuçlar doğurabileceğini düşünür. Bunun için kimisi polislere "evladım" diye seslenir, askere nereli olduğunu sorar (Akçam, 2011). Bunlar üzerinden yakınlık kurmaya çalışır. Kimisi de askerlerin, polislerin onlara ettiği hakaretlere aldırmaz. Bunları kendi mücadelesini güçlendirmek için kullanır. Devletin erkek yüzüyle karşılaşmalar kadınlar için zor deneyimlerdir ama çoğu zaman bu karşılaşmadan hem bireysel hem de kolektif olarak güçlenerek çıkarlar. Tutuklu yakınları arasındaki kolektif eylem pratikleri ve ortak ruh hali en çok kapı önü beklemeleri sırasında birbirleriyle karşılaşmaları sırasında oluşur.

Kapılarda beklerken, kapılarda örgütlenirken

Kapıyı cezaevinin metaforu olarak düşünmek mümkündür. Kapılar, aileler için çocuklarına ulaşmanın, onları görmenin önündeki en büyük engeldir. Ama bir yandan da kapının önü çocuklarına en yakın oldukları yerdir. Bir tutuklu yakını bunu şöyle anlatır: "Annelerin ayakları, aralarında duvarlar bile olsa hem çocuklarına hem de birbirlerine yakın olmak için doğal olarak oraya, cezaevi önü-

11 "Duvarların Dışında - 4", Adalet Ağaoğlu, *Milliyet*, 6 Mart 1988.

ne götürüyordu bedenlerini" (Delikanlı vd. 2013: 338). Pek çok tutuklu yakını sevdiklerinin kapılar arkasında hayatta olduğunu, orada nefes almaya devam ettiğini bilmenin onları teselli ettiğinden bahseder. Oğlu on bir yıl içeride kalmış Sacide Çekmeci 12 Eylül sonrası cezaevlerinin önünün nasıl değiştiğini şöyle anlatır:

> Çocuklar içerde fraksiyon tanımadan, ayrımı yapmadan birbirleriyle gayet iyi bir beraberlik içindelerdi. Biz de dışarıda anne olarak, analar olarak evlatları içeri düşmüş anneler olarak, birbirimizle kaynaştık. Hiç kimse kimsenin nereli olduğunu, ne iş yaptığını, adının bile ne olduğunu bilmeden, biz böyle bir birlik içinde, karar verirdik, bugün nereye gidilecek. Çocukların mahkemesi varsa doğru Selimiye'ye, çocukların işte herhangi bir derdi varsa, nereye gideceğiz, komutanlığa, jandarma komutanlığına. Seçilirdi orda bir minibüse binilir, oraya gidilirdi. Böylece Metris'teki yıllar geçti yani (Horuz ve Yoleri, 2015: 129).

Bu dönemde cezaevlerinin çevresindeki kahvehaneler tutuklu yakınları için en önemli buluşma yeri haline gelir (Şeşen, 1991). Bir tutuklu babası bunu şöyle anlatır: "Nizamiyenin karşısında çay ocağı ve kahve vardı, herkes gider oturur, çayını kahvesini içerdi. Diğer ailelerle ilk defa orada tanıştık ve cezaevi kapılarında, görüş yerlerinde büyük dostluklar kurduk" (Delikanlı vd. 2013: 367).

Kapı önlerinde, kahvehanelerde, çaycıda bekleyen aileler güvenebilecekleri dostluklar kurup hem içeridekilerin durumu, hem devlet kurumlarının işleyişi, hem de çocuklarının akıbeti hakkında birbirlerinden öğrenirler. Bu kapılarda yaşanan ahlâki ve duygusal isyan hali kolektif kimliğin doğuşuna da vesile olur. Dilekçe vermek için gittikleri Ankara yollarında, mahkeme kapılarında kurulan arkadaşlıklar zamanla ortak harekete de evrilir. Leman Fırtına, tutuklu yakınlarının haftanın bazen iki-üç günü Ankara'ya gittiği dönemki eylemselliklerini şöyle anlatır: "Ankara'da Güven Park'ta buluşur görev bölüşümü yapardık. Kimimiz Genelkurmay'a, kimimiz Kara Kuvvetleri'ne, kimimiz Meclise, kimimiz de partilere dağılıyorduk. Öğle olunca, ellerimizde simitlerle yine aynı yerde, banklarda buluşurduk" (Fırtına, 1990). Tutuklu ailelerinin bazı eylemleri kitleselleşir. Tutuklu yakınlarının bu dönem en çok kullandıkları ve kitleselleştirdikleri yöntemlerin başında dilekçe ve imza toplamak gelir.[12] Örneğin, 1982 yılında tutuklu yakınları Metris önünde maruz kaldıkları kötü uygulama ve bunun üstüne aldıkları "görüş yasağı" haberi üzerine Selimiye'de toplanır ve iki bin dilekçeyle suç duyurusunda bulunurlar. Bu aynı zamanda 1980 sonrasının ilk kitlesel protestolarından biri olur (Şeşen, 1991).

12 Örneğin, 1983 yılında aydın ve gazetecilerden idam cezasının kaldırılması için Danışma Meclisi'ne ve Adalet Bakanlığı'na sunulmak üzere tam 3.030 imza toplarlar (Şeşen, 1991). Özellikle 1987 yılı boyunca tutuklu yakınları cezaevlerindeki çeşitli sorunlar için sürekli eylemler yaparlar. Bunların en meşhurlarından biri de 31 Ağustos 1987 yılında başlayan yürüyüştür. Üç otobüsle İstanbul'dan hareket eden tutuklu yakınları Çanakkale, Bursa ve Eskişehir cezaevlerinden geçerek Ankara'ya ulaşırlar. Buradaki arbede sırasında tutuklu yakını hareketinin öncü isimlerinden ve İHD'nin kurucularından Didar Şensoy yaşamını yitirir (Fırtına, 1990).

Hapishane koşullarının düzeltilmesi, tek tip elbise uygulamasının son bulması, kaba dayağın ve işkencenin kalkması için tutukluların yaptıkları eylemlerin başında açlık grevleri ve ölüm oruçları vardır.[13] Kaygı ve belirsizlik ve dolayısıyla tutuklu yakınları arasındaki dayanışma bu dönemlerde daha çok artar. Çünkü bu dönemlerde görüşler düzensizleşir ve ailelerin tutukluların sağlığı konusunda endişeleri çok artar. Örneğin, Ocak 1984'te İstanbul'da Tek Tip Elbise uygulamasını kabul etmeyen tutuklular aylarca aileleriyle görüştürülmezler, üstelik mahkemelere "don-atlet" katıldıkları için üçüncü seferden sonra mahkeme nizamına uymamaktan kendi mahkemelerine katılmalarına izin verilmez. Aileler çocuklarını mahkeme salonunda görme şanslarını da yitirirler. Tutukluların görüşe çıkmadıkları aylar ya da yıllar boyunca tutuklu yakınları günlerini mahkeme, hastane ve hapishane önünde, cezaevlerinin yakınındaki kahvelerde beklemekle geçirirler.

1984 yılında tek tip elbise uygulamasına karşı cezaevlerinde yapılan ölüm orucu direnişi tutuklu yakınları için önemli bir dönüm noktası olur. Bu dönemde cezaevinin sınırlarının dışına çıkan her şey içerisini düşünmenin bir yolu haline gelir. Adalet Ağaoğlu'nun hazırladığı "Dışarıda Kalanlar" yazı dizisinde, içeridekilerin görüşe çıkmadığı iki yıllık sürede bir tutuklu yakını yaşadıklarını şöyle anlatır: "Her gün kapıdaydık. İki buçuk yıl; git, git bir duvarı aşıp çocuğunu göreme, ne durumda, bileme... Kapıdan bir ambülans çıksa, hangisi öldü, kim götürülüyor, diye ardından koşarız çığlık çığlıya..."[14] Kendisi de tutuklu annesi olan Gülten Akın (1986) ailelerin bu dönemdeki dönüşümünü edebî bir dille anlatır: "Analardık. Oğullarımızın kızlarımızın yattığı cezaevinden görüşlerden çıkardık. Dağılırdık eskiden olsaydı. O açlık günlerinde dağılıp gitmeyi düşünmedik. Birlikte kaldık. Yürüdük yollar boyu. Otobüslere doluşup gittik. Görkemli kapılardaki yetkililere ulaşmaya. Dilekçelerde, dilekçelerde, sayısız pullarda umar aradık." Başta anneler olmak üzere aileler defalarca Ankara'daki ilgili kurum ve kişilere giderler, dilekçeler yazıp telgraf çekerler, Çankaya'da Pembe Köşk'ün önünde oturma eylemi yapmaya çalışırlar. İstanbul'da 19 Mayıs günü "Cezaevleri Düzeltilsin - Ölüm Orucuna Son" yazılı çelenk bırakırlar, Gayrettepe'de, Metris'te toplu olarak gözaltına alınırlar.

Bu dönem, gerek radikal sol anlatılarda gerekse de daha kişisel anılarda annelerin özel alandan çıkıp kamusal alanda söz söylemeye başladığı bir dönem olarak tarif edilir. Gülten Akın aynı kitabında bu dönüşümü şöyle anlatır:

13 Bu eylem tarzı 1980 sonrasında yaygınlık kazanmış ve değişik hapishanelerde farklı sorunları protesto etmek için sıklıkla kullanılmıştır. Açlık grevleri, 1986 yılına kadar üç defa ölüm oruçlarına çevrilmiş ve ölüm oruçlarında toplam dokuz tutuklu hayatını kaybetmiştir (Mavioğlu, 2004: 373-376). Bu dönemde pek çok tutuklu cezaevlerini protesto etmek için kendini yakma eylemleri yapmış ya da intihar etmiştir. "Metris Askeri Cezaevi (Ekim 1981, Mayıs 1982, Haziran 1984), Diyarbakır Bağlar Cezaevi (Ocak 1981, Eylül 1983, Ocak 1984), Mamak Askeri Cezaevi (Temmuz 1981, Mart 1984), İzmir Şirinyer Askeri Cezaevi (Temmuz 1983), Adana E tipi (1985) ve Sultanahmet, Sağmalcılar, Kabakoz, Çanakkale E tipi, İzmir Şirinyer, Elazığ, Erzurum'da açlık grevleri yapıldı" (Tuşalp, 1999: 199).

14 "Duvarların Dışında – 6", Adalet Ağaoğlu, *Milliyet*, 8 Mart 1988.

> Bunca yıl hiçbir şeye öfkelenmeyen, öfkeyi aklına getirmeyen, sabırlı, sessiz ana. Öfkesini yüreğinde gizleyemez oldu. Bağırdı, herkesler ordayken. Savcı, yargıçlar, avukatlar, çocuklar, aileler. Bağırdı. "Vermeyin. Yemesinler. Ölsünler. Ölsünler. Ölüm bir onlara değil ki. Herkes ama herkes ölecek. Niye bilmezsiniz bunu, niye bilmezden gelirsiniz?" Sesi çın çın. Her çınlayışta cesareti arttı. Dönüp söylediklerini, söylemediklerini bir daha söyledi. O sinek uçsa kanadının sesi duyulan salonda o yargılar dünyasının egemenleri, o kaş çatanlar, o azarlayanlar, o cezalandıranlar, onlar bembeyaz kesilmiş yüzleriyle taş gibi oturdular, kaldılar. Tek söz demediler (Akın, 1986: 40-41).

Bu alıntı annelerinin öfke ve isyan duygularının açlık grevleri sürecinde siyasetin diline nasıl evrildiğini, devlete konuşmalarına rağmen onun egemenliğini nasıl olup da sorgulayabildiklerini, siyasetin önceden verili kategorilerine bağlı kalmadan kendi dilleri ve pratikleriyle yaşananlara gündelik hayatlarından doğru nasıl müdahale edebildiklerine de işaret eder.

Siyasi mahkûmların uğradıkları şiddet ve baskıya tanıklık eden tutuklu yakınlarının bazıları bu acıların ve uygulanan baskının toplumsal alanda görünür kılınması için daha çok çaba harcarlar. Bunu yaparken bir yandan kendi çocuklarının tekilliği vurgulayıp onların haklarını savunurken, bir yandan da tüm siyasi tutuklulara sahip çıkmaya başlarlar. Pek çok tutuklu yakınının belirttiği gibi "oğlum", "kızım" yerine sonraları "çocuklar", "bizimkiler" demeye buralarda başlarlar. Mesela, bu dönemde bazı tutuklu yakınları çocuklarının siyasi taleplerini yok saymadan siyasi tutuklu olan evlatlarının kullandığı "onur", "direniş" gibi kavramları kendi anlam dünyaları ve politik pratikleri içinde sahiplenirler. Bazen de çocukları farklı örgütlerde olan aileler bir araya gelir, ortak politik pratikler geliştirirler. Çocuklarına, eşlerine ulaşmaya çalışırken yaşadıkları sıkıntıları, gördüklerini, duyduklarını hapishanelerde çekilen acının ve yaşanan şiddetin belgesi haline getirirler. Bunun çarpıcı bir örneği 13 Mart 1984'te Sağmalcılar'da bir kahvehanede, çocukları farklı cezaevlerinde olan tutuklu yakınlarının bir basın toplantısında okudukları metindir. Tutuklu yakınları belli örgütler ya da ideolojiler etrafında bir araya gelmek yerine, yakınlarının kaldığı cezaevleri adına seslenirler. Pek çok cezaevinden tutuklu yakınları ortak bir mektup kaleme alır:

> "(...) Bizler Metris Cezaevinde bulunan tutukluların aile yakınlarıyız. 7 ayı aşkın bir süredir yavrularımızla görüşemiyoruz, bu nedenle hayatlarından ziyadesiyle endişeliyiz. Şöyle ki bugün şu durumda Metris Cezaevi bir işkence odağı haline gelmiştir. Bunu üç gün önce tahliye olan çocuklarımız dile getirmişlerdir. Bu gerçeği bizler ziyaret için gittiğimizde çocukların yola kadar gelen bağırışlarından da anlıyoruz. Çocuklarımız "ziyaret istiyoruz, baskı, şiddet ve işkenceye son" diye bağırıyorlar. Bunu kulaklarımızla duyuyoruz. Dayaktan hastaneye kaldırılmak zorunda olanların ambulansla önümüzden geçtiğini gözlerimizle görüyoruz. (...) Bizler Sağmalcılar Cezaevindeki tutukluların aileleriyiz. Geçiş döneminin tüm acıları omuzlarına yüklenen biz aileler,

> aldığımız her nefeste, attığımız her adımda, gittiğimiz her yerde, gözümüzün gördüğü her şeyde bizler için her şeyimiz demek olan yavrularımızın çektikleri acıyı duyuyor ve kahroluyoruz. (...) Sultanahmet Cezaevindeki tutuklu yakınlarımızın sorunları Metris ve Sağmalcılar'ınkinden farklı ve iyi değil. İki ayı aşkın süredir çocuklarımızı göremiyoruz. Cezaevi yönetimi istediği zaman ziyareti kapatıyor. Operasyon düzenleyip çocuklarımızı kıyasıya dövüyorlar. Giysi ve kitaplarını alarak bizlerin gözü önünde bidonlara doldurup yakıyorlar" (Tuşalp, 1989: 199).

Kısaca, tutuklu yakınları evlatlarının can güvenliğinden duydukları endişeyi kendi kulaklarının duyduğu ve gözlerinin gördüğü ve çocuklarından duydukları şiddet üzerinden anlatırlar. Kendi tanıklıklarını basın açıklamalarında, yazdıkları dilekçelerde, çektikleri telgraflarda kanıt olarak sunarlar. Çoğunluğunu kadınların oluşturduğu tutuklu yakınları hareketi, 1980 sonrasında yaşanan şiddet olaylarının gerçekle gerçek olmayan arasındaki ayrımı bulanıklaştıran belirsizlik ve şüphe ortamına bir müdahaledir. Tutuklu yakınlarının özellikle darbenin ilk yıllarında içerideki şiddete tanıklığı somut gündelik karşılaşmalar ve eşyalar üzerinden olur. 1980'lerin ilk yarısında tutuklu yakınları bu tanıklıklarını görünür kılıp kamusallaştırır, devletin terörist ilan ettiği siyasi tutukluların haklarını savunurlar ve bunu giderek yüksek sesle ve örgütlü bir şekilde yapmaya başlarlar.

Cezaevlerindeki baskıların görece azalması, tutuklu yakınları hareketinin toplumun bazı kesimlerinde kazandığı meşruiyet ve dernekleşmenin önünün açılması gibi gelişmelerin de etkisiyle tutuklu yakınları 1980'lerin ikinci yarısından itibaren kurumlarda örgütlenmeye başlar. 1986'dan itibaren neredeyse eşzamanlı olarak TAYAD'ın ve İHD'nin tutuklu yakınları öncülüğünde farklı saiklerle kurulması, bu iki grubun farklı söylem ve taleplerle farklı eylemler örgütlemesi 1980 sonrasında tutuklu yakınları arasında oluşmuş ortak hareket etme kültürünü yavaş yavaş ortadan kaldırmıştır. Hapishaneler etrafındaki gündelik hayat içindeki bir araya gelişler giderek daha planlı ve örgütlü hale gelmiştir.

Tutuklu yakınları hareketinin kurumsallaşması, şiddete tanıklığın hangi politik ideolojilerle eklemlenip dolaşıma sokulacağının sınırlarını ve içeriğini belirlemeye başlar. Bunun en bilinen örneklerinden biri iki grubun af tartışması üzerinedir. 1987'nin son aylarında İnsan Hakları Derneği "Ölüm cezalarının kaldırılması ve genel af" için imza kampanyası başlatır.[15] TAYAD'lılar basın toplantısı ve eylemlerle "Cezaevlerindeki yakınlarımıza af değil özgürlük istiyoruz," derler. 7 Aralık 1987 tarihli *Milliyet* haberi TAYAD'ın tutuklular için yaptıkları eylemi şöyle haberleştirir:

> Tutuklu ve Hükümlü Aileleri Yardımlaşma Derneği'nin Bayrampaşa'daki "Tutsaklara Özgürlük" mitingine yaklaşık 1.500 kişi katıldı. Bu mitingde söz alan konuşmacılar da cezaevindeki siyasi tutuklu ve mahkumların af istemediklerini, çünkü suçlu ol-

15 "2 kadına gözaltı", *Milliyet*, 14 Ekim 1987, 9. "İmza kampanyasında 5 gözaltı", *Milliyet*, 15 Kasım 1987, 7.

madıklarını ileri sürerek, "Onlara özgürlükleri verilsin. Yapılan eylemler halkın iyiliği içindir" dediler.

1990'lardan itibaren bir yandan yeni nesil tutuklu yakınları ortaya çıkarken, TAYAD ve İHD gibi ilk dönem kurulanlar dışında yeni oluşumlar da ortaya çıkar. Bugün farklı muhalif geleneklerle özdeşleşen ve farklı derecelerde ve dönemlerde aktif çalışma yürüten TUYAB (Tutuklu Aileleri Birliği), TUAD (Tutuklu Aileleri ile Dayanışma Derneği), TUHAD-FED (Tutuklu Hükümlü Aileleri Hukuk Dayanışma Dernekleri Federasyonu) gibi pek çok tutuklu yakını derneğinden bahsedebiliriz. Toplumsal hareketler üzerine yapılan çalışmalarda belirtildiği gibi Türkiye'de dernek aktivizmi ve siyasal aktivizm arasında ayrım yapmak oldukça güçtür (Uysal, 2013: 185). Bu derneklerde çalışanların pratikleri ve söylemleri belli ölçülerde bağlı olunan siyasal geleneklerden beslenir. Bunun sonuçlarından biri ailelerin mücadelelerinin daha önceden belirli ideolojik söylemlerle eklemlenerek kamusallaşmasıdır. Bunun kimi zaman öngörülemeyen bir diğer sonucu da ailelerin içerideki sevdiklerinin siyasal söylemlerini benimsemesiyle, artık kendilerinin de potansiyel olarak devlet şiddetinin nesnesi haline gelmesidir. Her ne kadar devlet tutuklu yakınlarına ilk dönemde de şiddet uygulamışsa da, artık devletin şiddeti tutuklu yakınları için belli ölçülerde beklenir, öngörülebilir bir hal almıştır.

Devlet baskısı, kurumsallaşma ve toplumsal hareket

Toplumsal hareketler enformel ilişkilerle kurulurlar ve bu ilişkilerin ritminden beslenirler. Her zaman akışkandırlar, sürekli değişirler. Toplumsal hareketlerin dönüşümünü besleyen en önemli dinamiklerden biri kurumlar ve hareketler arasındaki gerilimdir. Örneğin toplumsal hareketlerin örgütlerden kurumlardan farklı olduğunu söyleyen Porta ve Diani'ye (2006) göre, toplumsal hareketler farklı aktörlerin birbirlerini etkileme alanıdır. Bu alanın formel örgütleri içerip içermediği koşullara göre değişir. Örgütsel kimlikler ve aidiyetler güçlendikçe bu toplumsal hareket dinamikleri geri döndürülemez şekillerde değişir. Bu süreç kimi zaman hareketin tamamının yok olmasına, çok güçsüzleşmesine ya da bölünmesine neden olur (Giugni ve Passy, 2001). Bu dönüşümde bir diğer faktör de devlet baskısıdır.

Toplumsal hareketler, siyasal şiddet ve devlet arasındaki ilişkiye dair yaptığı çığır açıcı çalışmasında Porta (1995), toplumsal hareketlerin politik şiddeti bir yöntem olarak benimseme süreçleri hakkında yazar. Buna göre, bir toplumsal hareketin eylem repertuarı ile devletin kolluk kuvvetlerinin uyguladığı taktikler arasında bir etkiletişim vardır. Toplumsal hareketler sabit oluşumlar değildir. Belli koşullar, olasılıklar ve ilişkiler ağı içinde birtakım seçimlerin sonucunda farklı biçimler alır, değişir dönüşürler. Bir politik davranışın radikalleşmesi

uzun erimli bir süreçtir ve pek çok aktör arasındaki etkileşimin sonucunda ortaya çıkar (Porta, 1995: 21). Özellikle devletin protesto aktivitelerine verdiği karşılığın biçimi, sınırları ve dili bu eylemlerin ne yöne doğru evrileceğinde önemli rol oynar. Radikal gruplarla toplumsal hareketler arasındaki ilişki de bu yüzden oldukça çetrefillidir. Çünkü radikal grupların özellikle devlet kurumlarıyla girdikleri ilişki giderek radikalleşerek geri-dönümsüz bir çıkmaza doğru gidebilir ya da var olan parlamento-dışı araçların kullanımını ciddi biçimlerde sınırlandırabilir (Uysal, 2001).

1980 sonrasında silahlı mücadele yöntemini benimsemiş pek çok grubun temsilcisi hapsedilir. Silahlı mücadeleyi bir yöntem olarak savunmuş/savunan siyasi mahkûmlar her ne kadar silahlı mücadele yöntemlerinden uzak kalsalar da cezaevlerinde zaman zaman kendi bedenlerini kullanarak feda eylemleri, açlık grevleri ya da ölüm oruçları yaparlar.[16] Bu tip radikal eylemler tutuklu yakınlarının bazılarını bu radikal eylemleri sahiplenmeye, onları ideolojik olarak savunmaya iter. Burada bir aktivistin radikalleşmesini belirleyen pek çok faktörden bahsedebiliriz. Bunlardan biri adaletsizliğe ilişkin anlam çerçevelerinin yayılması ve kabul edilmesidir. Bir diğeri ise, devletin mutlak bir düşman olarak ilanıdır. Bunların son aşaması da radikal ideolojiye koşulsuz bir bağlılık şeklinde kendini gösterir. 1980 sonrası ortaya çıkan tutuklu yakını hareketinin 1980'lerin ikinci yarısından itibaren almaya başladığı farklı örgütsel formları bu çerçeveden anlamak mümkündür.

Cezaevlerinde bulunan yakınlarının pek çoğunun üyesi olduğu radikal sol örgütlerin adaletsizlik ve eşitsizliğe dair çerçeveleri, giderek bazı aileler arasında yayılır. Bunun bir devamı olarak, devletin sadece sorunları çözmek için hitap edilen bir yer olmadığını, aksine devletin sorunların kaynağı, dahası mücadele edilmesi gereken bir oluşum olduğunu düşünmeye başlarlar. Bu düşünce, bazı tutuklu yakınlarının dönüşümünde kırılma noktası olarak görülebilir. Ancak bu kırılmaların insanların gündelik hayatlarında kendini nasıl gösterdiği, hem daha büyük siyasi aktörlerin yapısal konumları, hem de o tutuklu yakınının hayat hikâyesinin bütünlüğü içinde sahip oldukları kaynaklar, üstlenmeye gönüllü oldukları riskler göz önüne alınarak anlaşılabilir.[17]

Sonuç

Şiddete tanıklığın örgütler ya da dernekler aracılığıyla belli anlatı biçimleri içinde sabitlenmediği ve kurumsal ilişkiler içinde yeniden üretilip aktarılmadığı bir

16 Bu tip eylemlerin tarihsel ve etnografik bir okuması için bkz. (Bargu, 2014).

17 Buna benzer çok önemli bir çalışma, 1970'li yılların militanlarının 1980 sonrası devlet şiddetinin ertesinde takip ettikleri siyasal yol haritalarının izini süren Uysal (2013) tarafından yapılmıştır. Uysal, militanların şiddete verdiklerini anlamın, yaşam döngülerinin ve kaynaklarının onların hem devlet baskısına verdiklerini anlamı hem de siyasal alanda kalıp kalmayacaklarını belirlediğini gösterir. Ayrıca bu konudaki kurucu tartışma metni için bkz. (Hirschman, 1993).

dönemde gündelik karşılaşmalar ve nesneler şiddetin bilgisinin taşıyıcısı haline gelir. 1980 sonrasındaki tutuklu yakınları deneyimi bize bunu gösterir. Cezaeviyle, içerisiyle karşılaşma anları pek çok tutuklu yakını için verili normların, değerlerin ve algının hızla yerinden edildiği anlardır. Bu karşılaşmalar ve bunların bıraktığı yoğun duygusal izler (imkânı olan ve büyük şehirlerde yaşayan) tutuklu yakınlarını öngörülemeyen şekillerde değiştirmiş, kimisini Türkiye'de insan hakları mücadelesinin kurucu figürleri haline getirmiş, kimisini içeridekilerin politik ideolojisine ve pratiğine yaklaştırmıştır.

Tutuklu yakınlarının parçalı ilk dönem deneyimleri daha sonraki tutuklu ve kayıp yakını hareketleri için çıkış noktalarından biri olur. 1990'lar boyunca tutuklu yakını hareketi gibi kadınların öncülük ettiği ve değişik şiddet biçimlerini tanıklıklarıyla görünür kılmaya çalışan pek çok hareket ortaya çıkar. Cumartesi Anneleri, Barış Anneleri, yukarıda bahsedilen tutuklu yakınları dernekleri gibi... Birbirinin devamı olmayan ama birbirlerini öngörülemeyen şekillerde etkileyen bu hareketlere tanıklık hareketleri diyebiliriz. Bu hareketlerin ortak özelliği bir yandan tanıklığın politik söylem içinde mobilize etmesi, bir yandan da tanığın kendisinin zaman içinde devlet şiddetinin nesnesi haline gelmesidir. Tutuklu ve kayıp yakınları derneklerde örgütlü hareket ettikçe ve insan hakları dahil çeşitli ideolojik söylemleri benimsedikçe, devlet gözünde, uğruna hareket ettikleri siyasi tutuklulardan ya da aktivistlerden farkları kalmaz. Devletin 1990'larda ve 2000'lerde özellikle açlık grevleri ve ölüm oruçları sırasında TAYAD'lılara karşı aldığı tutum,[18] İnsan Hakları Derneği aracılığıyla örgütlenen Cumartesi Anneleri'nin 1995-1998 arasında uğradığı şiddet ve 1990'ların sonunda itibaren örgütlenen Barış Anneleri'nin uğradığı baskılar buna örnektir.

Bugün tüm bu tanıklık hareketleri farklı politik ve kişisel ilişkileri mobilize ediyor ve farklı kamusallıklar kuruyor. Bu hareketlerin görece sabitlenmiş dillerinin ve kamularının olması, bunlar içindeki politik şiddet mağduru yakınlarının ilk başta nasıl, diğer bir deyişle, hangi karşılaşmalar, eşyalar ve yerler üzerinden mobilize olduğunu sorusunu sormamızı güçleştiriyor. Bu yazı, sadece 1980'in hemen ertesi değil, başka tanıklık hareketleri için de nesnelerin, mekânların ve karşılaşmaların harekete geçirici, politikleştiren ve radikalleştiren gücü üzerinde durmaya çağırıyor. Bu sayede hem şiddetin insanlar ve ilişkiler üzerindeki öngörülemeyen etkilerinin, kestirilemeyen sonuçlarının izini sürmek, hem de kurumsallaşmış anlatıların ve dillerin ortaya çıkışında etkili olan ilk şiddete tanıklık hallerini, yerlerini ve nesnelerini görmek mümkün olabiliyor.

18 TAYAD, politikleştikçe eylemleri giderek daha çok polis baskısına uğrar, haklarında çeşitli davalar açılır, üyeleri gözaltına alınıp işkence görür, binaları kundaklanır; ve bu durum TAYAD'ın ilk dönemde ulaştığı ve iletişim halinde olduğu aydın ve demokrat toplumsal kesimin giderek TAYAD'ın eylemlerinden uzaklaşmasına yol açar. Bu sürecin TAYAD gözünden anlatımı için bkz. (Şener, 1991). Öte yandan, tutuklu yakınlarının devlete karşı geliştirdiği politik öznellik ile devrimci örgütün politikliği giderek birbirinden ayrılamaz hale gelir; tutuklu yakını, anne veya baba olmanın taşıdığı diller giderek daha az yer bulur. Tutuklu yakınları ve devrimci tutuklular arasında gelişen bu ilişkiyi devletin şiddetinden bağımsız düşünmek mümkün değildir.

KAYNAKÇA

Ahiska, M. (2006) "Kayıp Annelerinin Şiddete Tanıklığı", *Amargi Üç Aylık Feminist Teori ve Politika Dergisi*, 2: 20-22.

Akçam, P. (2011) *Onca Çileden Sonra*, Arkadaş, İstanbul.

Akın, G. (1987) *42 Gün*, Alan, İstanbul.

Akman, H. (2010) *Otuz Yıldır 12 Eylül: Yaşayanlar Anlatıyor*. İstanbul: Doğan Kitap.

Aslan, Ö. (2007) *Politics of Motherhood and The Experience of The Mothers of Peace in Turkey*, Graduate Program in Political Science and International Relations, Boğaziçi Üniversitesi.

Bargu, B. (2014) *Starve and Immolate : The Politics of Human Weapons*, Columbia University Press, New York.

Benford, R. D. ve Hunt, S. A. (1992) "Dramaturgy and Social Movements: The Social Construction and Communication of Power", *Sociological Inquiry*, 62(1): 36-55.

Benford, R. D. ve Snow, D. A. (2000) "Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment", *Annual Review of Sociology*, 26: 611-639.

Britt, L. ve Heise, D. (2000) "From Shame to Pride in Identity Politics" S. Stryker, T. J. Owens ve R. W. White (ed.) *Self, Identity, and Social Movements* içinde, University of Minnesota Press, Minneapolis, 252-268.

Burchianti, M. E. (2004) "Building Bridges of Memory: The Mothers of the Plaza de Mayo and the Cultural Politics of Maternal Memories", *History and Anthropology*, 15(2): 133-150.

Çağlayan, H. (2007) *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar: Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu*, İletişim, İstanbul.

Çağlayan, H. (2013) *Kürt Kadınların Penceresinden: Resmî Kimlik Politikaları, Milliyetçilik, Barış Mücadelesi*, İletişim, İstanbul.

Çekmeci, S. (1987) *Nizamiye Kapısında*, Belge, İstanbul.

Delikanlı, E., Kahraman, İ. ve Delikanlı, Ö. (2013) *Keşke Bir Öpüp Koklasaydım: "12 Eylül'ün 33. Yılında 33 Hikaye", Geride Kalan Aileler 12 Eylül'ü Anlatıyor*, Ayrıntı, İstanbul.

Fassin, D. (2008) "The Humanitarian Politics of Testimony: Subjectification through Trauma in the Israeli-Palestinian Conflict", *Cultural Anthropology*, 23(3): 531-558.

Feldman, A. (1991) *Formations of Violence: The Narrative of The Body and Political Terror in Northern Ireland*, University of Chicago Press, Chicago.

Ferme, M. (2001) *The Underneath of Things: Violence, History, and the Everyday in Sierra Leone*, University of California Press.

Fırtına, L. (1990) "Türkiye'de İnsan Hakları Mücadelesi" B. Tarakçıoğlu (ed.) *İşkence Olayı: Yol Açtığı Bedensel ve Ruhsal Rahatsızlıklar, Tedavi ve Rehabilitasyon* içinde, Belge, İstanbul, 95-106.

Giugni, M. ve Passy, F. ed. (2001) *Political Altruism?* Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, MD.

Givoni, M. (2011a) "Beyond the Humanitarian/Political Divide: Witnessing and the Making of Humanitarian Ethics", *Journal of Human Rights*, 10(1): 55-75.

Givoni, M. (2011b) "Witnessing/Testimony", *Mafte'akh Lexical Review of Political Thought*, *2e*: 147-170.

Green, L. (1999) *Fear as a Way of Life: Mayan Widows in Rural Guatemala*, Columbia University Press, New York.

Günçıkan, B. (1996) *Cumartesi Anneleri*, İletişim, İstanbul.

Hirschman, A. O. (1993) "Exit, Voice, and the Fate of the German Democratic Republic: An Essay in Conceptual History", *World Politics*, 45(2): 173-202.

Horuz, M. ve Yoleri, G. ed. (2015) *12 Eylül Anneleri: Röportajlar*, Doliche, İstanbul.

İstanbullu, K. (1986) *Gözaltında Kaybolanlar*, Yalçın, İstanbul.

Jasper, J. M. (1999) *The Art of Moral Protest: Culture, Biography, and Creativity in Social Movements*, University of Chicago Press, Chicago.

Jasper, J. M. ve Poulsen, J. D. (1995) "Recruiting Strangers and Friends: Moral Shocks and Social Networks in Animal Rights and Anti-Nuclear Protests", *Social Problems*, 42(4): 493-512.

Kayılı, E. (2004) "'Çıplak' İtaatsizlik Olarak 'Cumartesi Anneleri'" M. Özbek (ed.) *Kamusal Alan* içinde, Hil, İstanbul, 349-356.

Koçali, F. (2004) "Cumartesi Anneleri'nin İnadı" M. Özbek (ed.) *Kamusal Alan* içinde, Hil, İstanbul, 357-359.

Mavioğlu, E. (2004) *Asılmayıp Beslenenler: Bir 12 Eylül Hesaplaşması*, Babil, İstanbul.

Miller, D. ed. (2005) *Materiality*, Duke University Press, Durham, N.C.

Porta, D. della. (2006) *Social Movements, Political Violence, and the State: A Comparative Analysis of Italy and Germany*, Cambridge University Press, Cambridge.

Porta, D. della ve Diani, M. (2006) *Social Movements: An Introduction*, Wiley-Blackwell, Malden, MA.

Sancar, S. (2001) "Türkler/Kürtler, Anneler ve Siyaset: Savaşta Çocuklarını Kaybetmiş Türk ve Kürt Anneler Üzerine Bir yorum", *Toplum ve Bilim*, 90: 22-40.

Scheper-Hughes, N. (1992) *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*, University of California Press, Berkeley.

Şeşen, G. (1991) *Tutsak Aileleri, 12 Eylül ve Tayad*, Halk Kitaplığı, İstanbul.

Shapin, S. ve Schaffer, S. (1985) *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life: Including a Translation of Thomas Hobbes, Dialogus Physicus De Natura Aeris by Simon Schaffer*. Princeton University Press, Princeton, N.J.

Snow, D. A., Soule, S. A. ve Kriesi, H. ed. (2007) *The Blackwell Companion to Social Movements*, Wiley-Blackwell, Malden, MA.

Taussig, M. (2004) "Culture of Terror-Space of Death: Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture" N. Scheper-Hughes ve P. I. Bourgois (ed.) *Violence in War and Peace* içinde, Blackwell Pub., Malden, MA, 171-175.

Taylor, V. ve Whittier, N. (1992) "Collective Identity in Social Movement Communities: Lesbian Feminist Mobilization" A. D. Morris ve C. M. Mueller (ed.) *Frontiers in Social Movement Theory* içinde, Yale University Press, New Haven, Conn.

Temelkuran, E. (1997) *Oğlum, Kızım, Devletim: Evlerden Sokaklara Tutuklu Anneleri*, Metis, İstanbul.

Tilley, C. Y., Keane, W., Küchler, S., Rowlands, M. ve Spyer, P. ed. (2013) *Handbook of Material Culture*, SAGE, Londra; Thousand Oaks, California.

Türker, Y. (1995) *Gözaltında Kayıp: Onu Unutma!*, Metis, İstanbul.

Tuşalp, E. (1989) *Bin İnsan*, Bilgi, Ankara.

Uysal, A. (2001) "Devletin Güvenliği ve Toplumsal Muhalefet Eylemleri: 'Kalemli Çete' Örneği", *Birikim*, 146: 64-84.

Uysal, A. (2007) "Sokak Eylemlerinde ve Polis Denetiminde Tarihsel Süreklilik ve Kopuş" F. Ergut ve A. Uysal (ed) *Tarihsel Sosyoloji: Stratejiler, Sorunsallar, Paradigmalar* içinde, Dipnot, Ankara.

Uysal, A. (2013) "Devlet Şiddetinin Biyografik Sonuçları: 1970'li Yılların Militanlarının Siyasal Yol Haritaları", *Toplum ve Bilim*, 127: 176-195.

Wieviorka, A. (2006) *The Era of the Witness*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y.

Fuhşa giden yolda kâğıtsız göçmen kadınlar

*Emel Coşkun**

Özet: Bu yazı göçmen kadınların fuhşa yönelmesindeki dinamikleri farklı boyutlarıyla inceliyor. Fuhuş alanında görünür olan göçmen gruplarından Ugandalı göçmen kadınlarla yapılan derinlemesine görüşmelere dayanarak, göçmen kadınları fuhşa yönlendiren mekanizmalar araştırılıyor. Ugandalı kadınların göç süreçlerinde toplumsal cinsiyetin merkezî bir rol oynadığı ve kalış koşullarının Türkiye'nin kısıtlayıcı göç politikalarının yarattığı kâğıtsızlık tarafından şekillendiği ileri sürülüyor. Göçmen kadınlara ayrılan çalışma seçenekleri atölyelerde enformel, düşük-ücretli, toplumsal cinsiyete özgü işlerle ve fuhuş ile sınırlıdır. Çalışma seçenekleri kâğıtsız olma durumları ile kısıtlandığından, Ugandalı kadınlar bu işyerlerinde sıklıkla emek sömürüsüne, ayrımcılığa ve cinsel tacize uğruyorlar. Bu zorluklar evden gelen ekonomik baskı ve tefecilere borçlanma baskısı ile birleştiğinde bazı kadınlar fuhşa yönelebiliyor.

Anahtar sözcükler: Göç, toplumsal cinsiyet, fuhuş, kâğıtsız göçmen kadın, Türkiye, Uganda.

Giriş

Kadın göçmenler hem sayısal olarak hem de yaptıkları toplumsal cinsiyete özgü işlerle 1970'lerden itibaren uluslararası göç literatüründe görünür olmaya başladılar. Feminist araştırmacılar bu görünürlüğün sayısal artıştan ziyade feminist hareketten ve toplumsal cinsiyet tartışmalarından etkilendiği görüşündeler (Morokvasic, 1983; Lutz, 2010; Shrover ve Moloney, 2016). Nitekim kadınların uluslararası göçteki varlığı son on beş yılda zengin OECD ülkelerinde çoğunluğu oluşturmakla (yüzde 52) birlikte (UN, 2016a) dünya genelinde son yarım yüzyılda sadece birkaç puan artarak 1960'da yüzde 46,6'dan 2000'de yüzde 48,8'e yükseldiği görülüyor (Zlotnik, 2003). Bu görünürlüğün artmasını sağ-

(*) Yrd. Doç. Dr. Düzce Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.

layan araştırmalar ise göçün kadınlar için farklı anlamlar taşıdığına işaret ederken hem göç kararlarında hem de göç süreçlerinde toplumsal cinsiyetin merkezî önemini gösteriyor. Nitekim göç kararı bir kadın için sadece ekonomik zorluklara verilen bir yanıt değil, çoğu zaman ev-içi şiddet ya da boşanmanın neredeyse imkânsızlığı gibi baskıcı ataerkil ilişkilerden kaçış, mülkiyete ve ekonomik kaynaklara sınırlı erişim ya da ev-içi bakım gibi toplumsal cinsiyet rollerinin bir gereği olarak karşımıza çıkabiliyor (Morokvasic, 1991: 72; Ehrenreich ve Hochschild, 2002: 10; Lutz, 2010). Daha makro ölçekte ise göçün kadınlaşması küreselleşme süreçlerinin ve emeğin yeniden üretiminin uluslararası işbölümündeki değişiminin bir parçası olarak yorumlanıyor (Kofman ve Raghuram, 2015). Evdeki toplumsal cinsiyete dayalı işbölümünde önemli bir değişiklik olmaksızın daha fazla kadının ücretli işe girmesi, refah devleti uygulamalarının törpülenmesi, yaşlanan nüfus, bakım emeğinin piyasalaşması gibi etkenlerin yanı sıra neoliberal kapitalist ekonomi politikalarının yoksul ülkeler üzerindeki olumsuz etkileri toplumsal cinsiyete özgü ucuz emeği, yani kadın göçünü teşvik ediyor (Anderson ve Shutes 2014; Williams, 2014; Kofman vd. 2000; Ehrenreich ve Hochschild, 2002; Sassen, 2001; Lutz, 2010). Özellikle ekonomik küreselleşmenin üçüncü dünya ülkelerinde yol açtığı etkiler ile yoksulların sırtından oluşan kayıtdışı küresel ekonomiler arasındaki bağa dikkat çeken Sassen (2001), sınır-ötesi alternatif ekonomilerdeki ev işçilerinin ve "fahişe"ler olarak kadınların artan varlığına işaret ediyor. Feminist araştırmacılar tarafından "yoksulluğun kadınlaşması" olarak da kavramlaştırılan bu durum kadınların ekonomik kaynaklara, mülkiyete ve gelirin kontrolüne erkeklere oranla çok daha az erişiminin olması ve toplumsal cinsiyet ile bağı olan işlerde emeklerinin değersiz kılınması ile yakından ilişkilidir (Ünlütürk-Ulutaş, 2009). Tüm bu gelişmeler sonucu on milyonlarca kadın ev işçileri, bakıcılar, ucuz atölye işçileri ya da "fahişe"ler olarak emeklerine talep olan düşük-ücretli işlerde çalışmak için göç etmeye devam ediyor.

Uluslararası göçteki eğilimlere benzer şekilde Türkiye'de de göçmen kadınlar hem sayısal olarak hem de yaptıkları işlerin niteliği açısından son on yıllarda görünür olmaya başladılar. Özellikle Sovyet Bloku'nun dağılması ile birlikte sınırları aşmaya başlayan göçmen kadınlar, başta bavul ticareti olmak üzere mağazalarda satış elemanları, ev işçileri, tekstil ve imalat atölyelerinde ucuz işçiler, otel ve eğlence sektöründe çalışanlar ya da "fuhuş" yapanlar olarak toplumsal cinsiyete özgü işlerde görünür olmaya başladılar (Erder ve Kaşka, 2003; Toksöz ve Ünlütürk-Ulutaş, 2012; Dedeoğlu ve Gökmen, 2011). Araştırmalar genellikle ev işçisi göçmen kadınlara odaklanırken atölye işçileri ya da eğlence sektöründe çalışanların, özellikle "fuhuş" yapan göçmen kadınların deneyimlerine dair araştırmaların sayısı sınırlı kaldı. Bunun bir sebebi devletin genelevler üzerindeki araştırmaları ve araştırmacıları sıkı kontrolü iken (Zengin, 2011.), "sokak fuhşu"nun ise mafyatik ilişkilerin dahil olduğu, riskli ve erişimi kendinden kı-

sıtlı bir alan olmasıdır. İlaveten, bu alandaki göçmen kadınların göç ve "fuhuş" rejimleri tarafından birer "suçlu" olarak konumlandırılmaları onların araştırmalara ve araştırmacılara karşı isteksiz bir tutum almalarını beraberinde getiriyor.

Göçmen kadınların hangi mekanizmalar sonucu "fuhuş" yapmaya başladıklarına ve hangi koşullarda yaşadıklarına dair kısıtlı araştırmalardan birisi Gülçür ve İlkkaracan'ın (2002) araştırmasıdır. Türkiye'de "fuhuş" yapan üç göçmen kadınla derinlemesine görüşmelere ve Laleli'de göçmen kadınların çalıştıkları yerlerdeki gözlemlere dayanan bu araştırmada göçmen kadınların içinde bulundukları kötü yaşam koşullarının yaratılmasında ve büyük ölçüde şiddete, tacize ve ayrımcılığa maruz kalmalarında kısıtlayıcı göç yasalarına vurgu yapılıyor (418). Tüm bu zorluklara rağmen araştırmacılar kadınların "daha iyi kazanç" ve "esnek çalışma saatleri" gibi "avantajlarından" dolayı fuhuş yapmayı seçtiklerine işaret ediyorlar. Yine aynı yıllarda Yükseker (2003: 217) tarafından bavul ticareti bağlamında yapılan araştırma kayıtdışı ticari ilişkiler içinde mal alan göçmen kadınlar ile mal satan yerli esnaf erkekler arasında kurulan duygusal ve cinsel ilişkilerin güven tesis etmedeki rolüne dikkat çekiyor. Bu ilişkilere işaret eden başka bir araştırmacı olan Karamustafa (2001, akt. Morokvasic, 2004: 77) ise çalışmasında ticari mal alacak sermayesi olmayan bazı göçmen kadınların arada "fuhuş yaparak" sermaye biriktirmeye çalıştıklarını ileri sürüyor.

Göçmen kadınların "fuhşu"na dair diğer araştırmalar ise özellikle cinsel sömürü amaçlı insan ticareti[1] (bundan sonra seks ticareti olarak anılacak) bağlamında iş vaadi ile kandırılma, aldatılma, borçlandırılma gibi yöntemlerin göçmen kadınların "fuhuş" yapmaya başlamasındaki rolüne vurgu yapıyor (Erder ve Kaşka, 2003; Ayata vd. 2008; Atauz vd. 2009). Bazı araştırmalar ise özellikle ev işçisi göçmen kadınların güvencesiz çalışma koşullarının, karşılaştıkları "fahişe" önyargısı ve cinsel tacizin "fuhuş" yapmalarında ve hatta seks ticareti içine sürüklenmelerinde etkili olduğunu gösteriyor (Kalfa, 2008; Toksöz ve Ünlütürk-Ulutaş, 2012; Ege, 2002).

Ben bu yazıda, Ugandalı göçmen kadınların göç deneyimlerine odaklanarak toplumsal cinsiyetin kadınların göç deneyimlerini belirlemede ve "fuhşa" başlamalarındaki rolüne odaklanacağım. Ugandalı kadınların kapitalist ve ataerkil ilişkilerin bir sonucu olarak göçe zorlanması, Türkiye'de ise göç ve "fuhuş" rejimlerinin etkisiyle "fuhşa" yönelmeleri arasında güçlü bir ilişki olduğunu ileri süreceğim. Ugandalı kâğıtsız göçmen kadınlarla yaptığım görüşmelerden yola çıkarak tüm bu yapısal faktörler ışığında "zorunlu" ve "gönüllü fuhuş" ara-

1 Türkiye'de 2005 yılında suç kapsamına alınan cinsel sömürü amaçlı insan ticareti Madde 80 ile şöyle tanımlanmıştır: "Zorla çalıştırmak, hizmet ettirmek, fuhuş yaptırmak [sonradan vurgu] veya esarete tabi kılmak ya da vücut organlarının verilmesini sağlamak maksadıyla tehdit, baskı, cebir veya şiddet uygulamak, nüfuzu kötüye kullanmak, kandırmak veya kişiler üzerindeki denetim olanaklarından veya çaresizliklerinden yararlanarak rızalarını elde etmek suretiyle kişileri ülkeye sokan, ülke dışına çıkaran, tedarik eden, kaçıran, bir yerden başka bir yere götüren veya sevk eden ya da barındıran kimseye sekiz yıldan on iki yıla kadar hapis ve on bin güne kadar adli para cezası verilir" (Göç İdaresi, 2016a).

sında bir çizgi çekmenin güç olduğunu göstermeye çalışacağım. Çoğu göçmen kadının borçlanarak Türkiye'ye gelmesi ve bu borç yüküyle birlikte güvencesiz, toplumsal cinsiyete bağlı düşük ücretli işlerde ve kötü koşullarda çalışmaya zorlanmasının, sıklıkla cinsel tacize uğramasının "fuhşa" giden yolu kısalttığını ileri süreceğim. Göçmen kadınlar için "fuhşun" bir seçenekten ziyade güvencesiz çalışma ve yaşam koşulları içerisinde, tercih edilebilir seçeneklerin yokluğunda bir hayatta kalma stratejisi olduğunu ileri süreceğim. Göçmen kadınların içinde bulundukları farklı durumları göstererek "fuhşa" dair bir rıza inşasının yapısal faktörler tarafından yaratıldığını ve kadınların bu koşullar altında "fuhşu" hayatta kalma stratejilerinden birisi olarak benimsediklerini göstermeye çalışacağım. Bunu yaparken uluslararası feminist literatürdeki mevcut tartışmalardan ve Türkiye'deki araştırmalardan yararlanacağım.

Yönteme dair

Bu yazı Haziran 2015 ve Ocak 2016 tarihleri arasında İstanbul'da Kumkapı-Aksaray semtlerinde ve on günlük Kampala, Uganda ziyaretinde göçmen kadınlarla yapılan nitel bir araştırmanın verilerine dayanıyor. Araştırma kapsamında ücretli işte çalışan (n=14), restoran işleten (n=1) ve "fuhuş" yapan (n=10) toplam yirmi beş göçmen kadınla görüştüm. Ayrıca Aksaray, Kumkapı'da yaşayan ve kadınların göç süreçlerine aracılık eden erkek göçmenlerle (n=9), işverenlerle (n=6) ve Kampala, Uganda'da Türkiye Konsolosluğu'nd çalışan üç kişi ve Uganda'ya geri dönen göçmen kadınlardan bazılarıyla (n=5) görüşmeler yaptım. Görüşülenlere halihazırda var olan ve gönüllü faaliyetlerle kurulan ilişkiler üzerinden eriştim. Aslında zaten yıllardır kurduğum bu ilişkilerin göçmen kadınların yaşadıkları sorunları fark etmeme ve bu araştırmayı yapmaya beni yönlendirdiğini söylersem yanlış olmaz. Veri toplamak için yarı-yapılandırılmış derinlemesine görüşmeleri ve kısmen de gözlemlerimi kullandım. Araştırma sürecinde zaten tanıdığım kişilerle birden fazla görüşme yaptım, etkinliklerine katıldım, işyerlerine, evlerine gittim, kimi zaman da bazı sorunlarına çözüm bulmalarına aracılık ettim. Örneğin ev sahibi ya da işverenle ilişkilerinde tercümanlık ve savunuculuk yaptım, bazı temel ihtiyaçlarını gidermelerinde, sağlık ve hukuki hizmetlere erişimlerinde sivil toplum örgütleriyle ilişki kurmalarına aracılık ettim. Ancak "fuhuş" yapan kadınlara ulaşmak konusunda ve görüşmelerde ciddi zorluk yaşadığımı söyleyebilirim. Bunun sebeplerinden birisi kadınların tanınma ve damgalanma endişesi taşıması iken bir başka sebep içinde bulundukları kâğıtsızlık durumunun getirdiği kırılganlıktı. Bu yüzden çoğu görüşmede ses kaydı almadım. Yine benzer sebeplerle "fuhuş" yapan birkaç kadın ise görüşmemeyi tercih etti. Sokakta ya da gece kulüplerinde "fuhuş" yapan kadınlarla görüşmelerim birkaçı hariç genelde tek seferlik görüşmeler şeklinde oldu. Görüşülenler içinde sadece birkaçı, üç-dört yıldır Türkiye'de yaşayanlar dertlerini

anlatacak kadar Türkçe biliyordu. Dolayısıyla görüşmelerin büyük kısmını İngilizce yaptım ve daha sonra Türkçe'ye tercüme ettim. NVivo veri analiz programı yardımıyla tematik olarak verilerimi sınıflandırdım ve analiz ettim. Görüşülen kişilerin isimlerini ise etik nedenlerle değiştirdim.

Araştırma bulgularına geçmeden önce uluslararası alanda feministler arasındaki "rıza merkezli fuhuş" tartışmasına ve göçmen kadınların bu tartışmadaki konumuna kısaca değineceğim. Daha sonra fuhuş rejimi, göç politikaları, yasalar ve uygulamalar etrafında Türkiye'deki göçmen kadınların konumuna dair özet bir çerçeve çizeceğim. Son olarak da araştırma verilerini kadınların tanıklıkları çerçevesinde sunarak sonuç yerine bazı değerlendirmelerde bulunacağım.

Tartışmalar: "Fuhuş" mu "seks işi" mi?

Feministler arasındaki "gönüllü-zorunlu fuhuş" tartışması özellikle 80'lerden itibaren neoliberal ekonomi politikalarının kapitalist küreselleşmenin gelişimini belirlediği yıllarda şekillenen ve "seks işçisi" kadınların kendi örgütlenmelerinin de dahil olduğu bir tartışmadır. Başlıca iki kampa ayrılan bu tartışmaların merkezinde kadınların gönüllü mü yoksa zorunlu mu "fuhuş" yaptıkları, yani rıza konusu, dolayısıyla "fuhşun" tanımı ve "normal" bir iş ("seks işi") olarak kabul edilip edilmeyeceği sorgusu yer alır. Göçmen kadınların da dahil edildiği tartışmalar yine rıza merkezli olarak seks ticaretine odaklanır.

Öncelikle sözlük anlamına bakarsak "fuhuş" eylemi temel olarak "seks ya da cinsel hizmetlerin para veya diğer maddi kazançlar karşılığında değişimi" olarak tanımlanır (Outshoorn, 2004: 3). Daha geniş çerçevede ise "fuhşu" tanımlayan iki temel politik yaklaşımdan söz edilebilir; ilgacı (*abolitionist*) ve düzenlemeci (*regulatory*). Düzenlemeci yaklaşım "fuhşu" gönüllü olarak seçilebilecek, kadınların kendi iradesini ve özerkliğini temsil eden meşru bir meslek olarak görür (Doezema, 1998; Kempadoo, 2005). Bu yaklaşımda fuhuş yapmak herhangi bir hizmet sektörü işi gibi "seks işi" olarak adlandırılır ve kadınların kendi iradesiyle karar aldığı savunulur. "Seks işi" kadınlar için muhtemel bir iş seçeneği olarak görülürken "seks işçileri"nin kendi cinsel emeklerini satabilme hakkına sahip oldukları ve bu hakkın görmezden gelinmesinin aynı zamanda kadınların iradelerini de hiçe saymak olduğu vurgulanır (Kempadoo, 2005). Kadınların sömürülmesine yol açanın ise seks endüstrisinin ya da fuhuş kurumunun varlığı değil, "seks işçilerinin" yeterince korunmaması olduğu savunulur. Göçmen kadınlar söz konusu olduğunda da "fuhuş" bir tercih olarak görülür ve göçmen kadınları "mağdur" olarak gösteren cinsel sömürü amaçlı insan ticareti söylemi eleştirilerek aslında bu vakaların büyük kısmının göçmen kadınların kendi rızalarıyla sınırları aşmak, çalışmak ve belki de seks endüstrisinde çalışmak için insan kaçakçılarından yardım almaları olarak değerlendirilir (Agustin, 2007).

Seks hizmeti satan kadınların şiddete uğramalarını engellemenin yolu seks endüstrisini görünür kılmak ve diğer sektörler gibi çalışma alanı içerisinde tanımlayarak yasalarla düzenlemektir. Bu yaklaşımı savunan feministler daha güvenli ve şiddetten arındırılmış bir çalışma ortamı sağlanmasıyla kendi iradesi ile fuhuş yapan bireylerin damgalanmasının da engelleneceğini ileri sürerler.

Tüm bu argümanların karşısında duran ilgacı (*abolitionist*) yaklaşım ise "fuhşun" erkek egemenliğindeki (patriyarka) köklerine işaret ederek onun toplumsal cinsiyete özgü eşitsiz iktidar ilişkilerinin bir sonucu olduğunu savunur. Bu yaklaşımın temsilcileri çoğu "fuhuş" eyleminin eşitsiz iktidar ilişkilerini içeren toplumsal ilişkiler çerçevesinde kadınların seks hizmeti satışı heteroseksüel cinsel değişimi kapsadığını ve bu ilişkilerin kaçınılmaz olarak kadınlara zarar verdiğini savunurlar (Pateman, 1988; Jeffreys, 1997; Outshoorn, 2005). Rıza ve tercih konusunun temellerinin liberal demokrasi yaklaşımında olduğuna işaret eden feminist düşünür Pateman (1988), "fuhşun" köklerinin evlilik de dahil olmak üzere yapılan cinsel sözleşmeler aracılığıyla erkeklerin kadınlar üzerindeki ataerkil tahakküm biçiminden kaynaklandığını, dolayısıyla "fuhşun" toplumsal olarak inşa edilmiş bir kurum olduğunu savunur. Erkeğin kadın bedenine cinsel erişim hakkı devletlerin erkeklerle yaptığı "cinsel sözleşme" ve seks endüstrisinin yasallaştırılması ile sağlanır (Pateman, 1988). İlgacılar "fuhşun" kadının cinselliğinin hem cinsel hem de ekonomik olarak sömürülmesi olduğunu, dolayısıyla ne normal bir iş olarak kabul edilebileceğini ne de gönüllü olarak yapılabileceğini savunurlar (Hirata vd. 2009: 179). Buna göre "fuhuş" kadın cinselliği üzerindeki ataerkil baskının bir parçasıdır ve toplumsal cinsiyete özgü bir suçtur. Bir toplumda "fuhşun" varlığı ise erkeklerin kadın bedenine erişim hakkını pekiştirerek tüm kadınları olumsuz etkiler. Bu argümanlar ışığında ilgacı yaklaşım seks ticaretinde rızaya yer olmadığını çünkü zaten "fuhşun" kadınların yoksulluktan kaçınmak için bir hayatta kalma stratejisi olduğunu savunur. Yani "fuhuş"ta rızaya yer yoktur. Nitekim seks ticareti "fuhşun" varlığının bir sonucudur ve "fuhuş"ta kadınlar kaçınılmaz olarak sömürülürken erkek şiddetine maruz kalırlar ve bu şiddetle başa çıkmanın en iyi yöntemi onu ortadan kaldırmak, yani ilgadır (Outshoorn, 2005: 152). Bu yazıda da benzer argümanlar eşliğinde ve aşağılayıcı çağrışımlarından temizlemeye çalışarak kadın bedeni üzerindeki eril tahakkümün bir biçimi olarak "fahişe" ve "fuhuş" terimlerini kullanmayı tercih ettim. Benzer şekilde Outshoorn'a (2004) referansla "fuhuş rejimi" kavramını da kullanacağım. Outshoorn (2004) ilgacı ya da düzenlemeci olarak adlandırılan mevcut yaklaşımların "fuhşun" içindeki belirli eylemleri ve kişileri ayırt etmek için yeterli olmadığına dikkat çeker. Sağlık, çalışma, toplumsal sorunlar, toplumsal cinsiyet ve insan hakları gibi farklı alanlardaki yasa ve uygulamaları referans alan "fuhuş rejimleri" devletlerin politika öncelikleri çerçevesinde düzenleme, önleme, cezalandırma, söylem inşa etme gibi bir dizi politika ve uygulamaya işaret eder. Örneğin "fuhşu" kadınlara yönelik bir

şiddet biçimi olarak tanımlayan ve ilgacı bir yaklaşım benisemeyen İsveç, erkek talebini cezalandırmayı tercih ederken, yine "fuhuş" ortadan kaldırmayı hedefleyen ABD cezalandırmacı bir yaklaşımla "fuhuş" yapan kadınları cezalandırır. Öte yandan Almanya "fuhuş" yapan kadınların haklarını korumak adına düzenlemeci bir yaklaşım benimserken "fuhşu" genelev ve belirli sokaklar gibi alanlarla sınırlar ve "pezevenklik" ilişkilerini kurumsallaştırır. Bu yelpazede Türkiye, tarihsel, toplumsal koşulların ve toplumsal cinsiyet rejiminin bir yansıması olarak kendine has bir yasaklayıcı-düzenleyici bir rejime sahiptir.

Türkiye'nin fuhuş rejimi ve göçmen kadınlar

Kökleri 19. yüzyıla uzanan Türkiye'nin mevcut fuhuş rejiminde fahişelik yasal bir meslek olarak tanımlanıyor ve "genel kadın" olarak tescillenen kadınlar devlete ait genelevlerde çalışıyorlar. Yarım yüzyıllık "Genel Kadınlar ve Genelevlerin Tabi Olacakları Hükümler ve Fuhuş Yüzünden Bulaşan Zührevi Hastalıklarla Mücadele Tüzüğü" kadınların ve genelevlerin tabi olacakları kuralları belirlemenin yanı sıra halk sağlığını ve ahlâkını korumak adına fuhuş yapılan mekânların sıkı denetimini öngörüyor (Adalet Bakanlığı, 1961). Sokak fuhşuna sıfır tolerans politikası ile yasaklamacı ve cezalandırıcı bir yaklaşım benimseniyor. Her ne kadar yasada izinsiz ya da vesikasız fuhuş yapan kadınlara ceza verilmeyeceği öngörülse de gözaltı, fişleme, zorunlu sağlık kontrolü ve trans bireylere kesilen "kaldırım işgali" gibi para cezaları aslında cezalandırma yöntemleri olarak pratikte uygulanıyor (Çokar ve Yılmaz-Kayar, 2011). İlaveten, mevcut yasanın 20,[2] 21, 22 ve 23'üncü maddeleri fuhşu "sanat ve geçim vasıtası" olarak benimsediği gizli şekilde araştırılarak tespit edilen kadınların komisyon kararı ile "genel kadın" olarak "tescillenmesine" ve sağlık kontrolüne zorlanmasına izin veriyor (Adalet Bakanlığı, 1961). Fuhşu engelleme çabaları sadece kadınlara ya da fuhuş yapan LGBTİ bireylere odaklanırken, genelevler dışında "cinsel hizmet" satın alan erkekler için ciddi bir ceza ya da yaptırım bulunmuyor, gözaltı kaydı alındıktan sonra çoğu erkek serbest bırakılıyor. Ayrıca kadınlar için söz konusu olan bu fişleme ve tescil durumu trans kadınlar ve erkekler için geçerli değil çünkü Türkiye'deki fuhuş rejimi sadece pembe kimlikli kadınların ve cinsiyet değiştiren trans kadınların çalışmasına izin veriyor. Bu da sadece kadınların fuhuş yaptığı ve erkeklerin "müşteri" olarak konumlandırıldığı heteroseksüel cinsel ilişkiler ya da Pateman'a referansla "cinsel sözleşmeler" çerçevesinde

2 Madde 20 - "Mükerreren ve bir çok erkeklerle münasebette bulunması dolayısiyle bir kadının fuhşu sanat edindiğinden şüphe edilir ve hakkında gizli ve etraflıca yapılan inceleme ile elde edilen muspet delillerle kendisinin 15 inci maddede yazılı genel kadınlar vasıflarını haiz olduğu meydana çıkarılırsa, evvela bu kadını fuhşa sürükleyen sebepler komisyonca araştırılır ve kendisinin tekrar namuslu bir hayata dönmesini sağlıyacak tedbirler düşünülür. Bu tedbirlerin faide vermediği hallerde bu kadın hakkında 21 inci maddedeki şartlar varsa Genel Kadınlar hakkındaki hükümler, bu şartlar yoksa 23 üncü maddede yazılı sağlık tedbirlerine dair hükümler uygulanır" (Adalet Bakanlığı, 1961).

tanımlanan fuhuş kurumunun aslında kadınlar üzerindeki eril tahakkümün bir yansıması olduğunu gösteriyor. Nitekim Ayata ve arkadaşlarının (2008: 59) işaret ettiği gibi biyolojik indirgemeci bir yaklaşımla erkek cinselliğinin aşırı tolere edildiği bu toplumda, satın alıcı erkekler söz konusu olduğunda herhangi bir düzenleme ya da yaptırım bulunmuyor.

Türkiye'de fuhşun denetimi kadınların nerede yaşayacağı, kimleri "müşteri" olarak kabul edebilecekleri, vizite ücretleri, hangi çalışma kurallarına tabi olacakları ve bulaşıcı hastalıklar gibi denetim ve kontrollerle kadınlar üzerinden sağlanıyor. Bu denetim toplum ahlâkı, düzen ve halk sağlığı kaygılarıyla meşrulaştırılıyor. Bu kaygılarla fuhşun kapalı genelev sistemi ile kamusal alanda görünmez kılınması hedefleniyor (Ayata vd. 2008). Bu alanda devletin yasaklayıcı tutumundan ötürü ne fuhuş yapan kadınların sorunları yeterince araştırılabiliyor ne de Türkiye'de kaç kadının fuhuş yaptığına dair güvenilir bilgi bulunuyor. Çokar ve Yılmaz-Kayar'ın çalışması sadece İstanbul'da 30 bin, Türkiye genelinde ise 150 bin kadın ve trans kadının fuhuş yaptığını tahmin ediyor (2011: 35). Yazarlar bu rakam içerisinde göçmen kadınlar veya LBTİ bireylerin bulunmadığını not düşüyorlar.

Türkiye'deki seks endüstrisinde göçmen kadınlara yönelik yüksek bir talep olduğu biliniyor (Akın, 2006; Toksöz ve Ünlütürk-Ulutaş, 2012). Son on yıllarda artan bu talepte genel olarak tüm dünyada 80'lerden itibaren hızla yükselen kadın bedeninin metalaştırılması eğiliminin yanı sıra Türkiye'nin biyolojik indirgemeci fuhuş rejiminin ve 90'lardan itibaren Sovyet Bloku ülkelerinden Türkiye'ye gelen göçün de etkili olduğu biliniyor. Nitekim yakın tarihli bir araştırma göçmen kadınların seks endüstrisine girişi ile bu alandaki çeşitlenmeye dikkat çekerken pezevenklerin sıkı kontrolü altında geniş bir "hizmet" yelpazesi sunduğuna işaret ediyor (Çokar ve Yılmaz-Kayar, 2011). Başka bir deyişle göçmen kadınlar pezevenklere veya aracılara bağımlı olarak çalışmaya zorlanırken daha fazla "müşteri" alabilmek için hem sağlık hem de cinsel şiddet açısından daha savunmasız bir konumda bırakılıyorlar. Bu durum elbette göçmen kadınların kâğıtsız ve "yasadışı" çalışma durumları ile de yakından ilişkilidir. Nitekim hem vatandaşlık temelinde hem de göç ve fuhuş rejimleri çerçevesinde fuhuş yapan göçmen kadınlar birer suçlu olarak kabul ediliyorlar. Bu suçun temeli ise Türkiye'nin vize ve göç rejimi çerçevesinde fuhuş yapmak, izinsiz çalışmak, cinsel yolla bulaşan hastalığa sahip olmak ya da vize ihlali olabiliyor.

"Zührevi Hastalıklarla Mücadele Tüzüğü"nün 21'inci maddesi uyarınca ikamet izni olsa bile göçmen kadınlar genelevde çalışamıyorlar (Adalet Bakanlığı, 1961). Ayrıca Pasaport Kanunu (No. 5682) "yabancı" kadınların fuhuş amaçlı Türkiye'ye girmesini ve ikamet etmesini yasaklıyor (Pasaport Kanunu, 1950). Bir göçmen kadın "yasadışı" fuhuş yaptığı gerekçesiyle gözaltına alındığında zorunlu sağlık kontrolüne tabi tutuluyor. Eğer kontrollerde Hepatit B gibi cinsel yolla bulaşıcı hastalık olduğu tespit edilirse yine Pasaport Kanunu'na göre sınır-

dışı edilebiliyor. Herhangi bir hastalığı olmayan göçmen kadınlar ise bu sefer vize ihlali ya da izinsiz çalışma gibi sebeplerle sınırdışı edilebiliyorlar. Kısaca, göçmen kadınların göçmen ve kâğıtsız konumu çoğu zaman onların "rıza"sını ya da içinde bulundukları kötü koşulları sorgulamaya bile izin vermeden sınırdışı edilmelerine imkân tanıyor. 1999-2000 yıllarında medyada çıkan fuhuş haberlerini tarayan Erder ve Kaşka (2003: 28) bu haberlerin nadiren fuhuş yapan kadınların içinde bulundukları korkunç koşullara, kandırılma ve tehdit gibi diğer zorlayıcı koşullara işaret ettiğini, aksine cinsel yolla bulaşan hastalıklara odaklandıklarını belgeliyorlar. Keza, Ayata ve arkadaşları (2008: 61) göçmen kadınların medyada güçlü bir şekilde "gönüllü fahişeler" olarak temsil edilerek tektipleştirilmesinin sadece göçmen kadınları damgalamaya değil, aynı zamanda erkek talebini de görünmez kılmaya hizmet ettiğine dikkat çekiyorlar. Göçmen kadınlara yönelik "gönüllü fahişe" önyargısı onların otomatik olarak "rıza" ile fuhuş yaptıklarını varsayarken cinsel şiddete uğradıklarında da hak aramalarının önüne geçebiliyor. Bu durumun tek istisnası göçmen kadınların seks ticareti mağduru olarak tanımlanmasıdır.[3] Nitekim, tanımlama mekanizmasındaki sorunlara rağmen uluslararası alanda bu konuya verilen önem çerçevesinde Türkiye'nin son iki yılda toplam 300 kadını "mağdur" olarak tanımladığı görülüyor (Göç İdaresi, 2016b: 89)

Araştırmacılara ve özellikle de kadınlara kapalı olan genelevlerde yapılan sınırlı çalışmalar genelevde çalışan kadınların büyük kısmının çocuk yaşta taciz, toplumsal cinsiyet temelli şiddet ve tecavüze maruz kaldığını gösteriyor (Balseven-Odabaşı vd. 2012; Açıkalın, 2013). Yakın tarihli bir başka çalışma da fuhşa yönelmenin kadınlar için koşulların sınırlandırılması ile şekillendiğine dikkat çekiyor (Çokar ve Yılmaz-Kayar, 2011: 36). Ankara Genelevi'ndeki araştırmasında Balseven-Odabaşı ve diğerleri görüştükleri kadınların üçte birinin ilk cinsel deneyiminin 15 yaşından önce olduğunu, yani çocukken tecavüze uğradığını, üç kadından ikisinin ise ilk cinsel birlikteliği istemeden yaşadıklarını, yani yine tecavüze uğradıklarını ortaya koyuyorlar (2012: 154). Açıkalın'ın Mersin genelevinde ve sokakta fuhuş yapan 44 kadınla yaptığı görüşmelere dayanan araştırması ise kadınların sadece ekonomik değil, fiziksel, duygusal ve cin-

3 Fuhşa zorlanan ya da potansiyel seks ticareti mağduru göçmen kadınlara kötü davranmakla eleştirilen Türkiye, uluslararası baskılar sonucunda 2005 yılında fuhşu da insan ticareti suçuna dahil etti ve böylelikle fuhuş yapan göçmen kadınların da "mağdur" olabileceğini kabul etti. Ancak göçmen kadınların "mağdur" olarak tanımlanması için şikâyetçi olmaları yeterli olmuyor ve genelde zorla tutulduklarını, para almadıklarını ve yurtdışından getirilmiş olduklarını ispatlamaları bekleniyor (Coşkun, 2016a). Keza, para alışverişi, serbest dolaşım gibi kriterler göçmen (ve vatandaş) kadınların rızasını ispat için kullanılırken, kadınların içinde bulundukları zor koşullar ya da borçlandırılarak çalıştırılma gibi yöntemler göz ardı ediliyor. Çoğu kadın sözde sözleşmeler ve borçlandırılmalarla bir "iş anlaşması" çerçevesinde çalıştıklarını kabullenirken, tüm bu engeller hiçbir göçmen (ve vatandaş) kadının "mağdur" olarak tanımlanmasına izin vermiyor. Sözde sözleşme ve borçlandırmalarla kurulan bu rıza inşası sadece göçmen kadınlar değil, "vatandaş" kadınlar için de geçerlidir. Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. (Coşkun, 2014).

sel anlamda her türlü sömürüye açık bir ilişki ağında olduğunu gösteriyor. Türkiye'deki toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dikkat çeken Açıkalın (2012), düzenlemeci yaklaşımın argümanlarını eleştirerek düzenleme ile meşruiyet kazandırılan bu ilişkilerin kadın bedenini daha da metalaştırılacağı ve sömürüye açık bırakacağı sonucuna varıyor. İki araştırma da bir defa fuhuş yapmaya başladıktan sonra artık kadınlar açısından rıza konusunun önemsizleştiğine vurgu yapıyor. Bu durum, Jeffreys'in fuhuş bağlamında "rıza" kavramının aslında şimdiki zamanda, yani geçmiş deneyimler dikkate alınmadan üretildiği argümanına paralellik gösteriyor (1997: 155). Nitekim kadınların fuhuş yapmaya başlamasında küçük yaşta taciz ve tecavüz önemli bir rol oynasa da sonradan içinde bulundukları durumda rıza önemsizleşiyor. Hatta fuhuş alanındaki rızanın otomatik olarak kabulü bu alandaki erkek şiddetine cezalarda indirim ile kendini gösteriyor. Burada hatırlatmakta fayda var, fahişelere tecavüz suçuna üçte bir oranında ceza indirimi öngören TCK'nın 438. Maddesi kadınların direnişiyle ancak 18 Şubat 1990'da iptal edilebildi (*Bianet*, 2003). Bu olumlu gelişmeye rağmen tecavüz suçunda hâlâ "rıza" sorgulanıyor, özellikle paranın söz konusu olduğu ya da kadınların kendi istekleriyle gittikleri mekânlarda rızalarının olmadığını ispat etmeleri neredeyse imkânsız. Keza çocuklara cinsel tacizde rızayı 15 yaşın altına kadar çeken son Anayasa Mahkemesi kararı aslında Türkiye'nin fuhuş rejimi ve rıza konusunun çocuk ve kadınların aleyhine işlediğini apaçık ortaya koyuyor (*BBC Türkçe*, 2016; Anayasa Mahkemesi, 2016). Nitekim erkeğin sözünün daha değerli olduğu ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin gözle görüldüğü bir toplumda rızanın olmadığının ispatı kadının omuzlarına yükleniyor. Tanıklıklar, para alışverişi gibi maddi değişimler kadınların ve hatta kız çocuklarının "rızasını" kolayca ispat etmeye yetiyor. Buna yakın tarihten en önemli örnek N.Ç. davasıdır ("N.Ç. Davası Utançla Bitti", *NTV*, 2011). Bu fuhuş rejiminde vatandaş olan kadınlar için bile tecavüzde rızanın olmadığını ispat etmek bu kadar zor iken göçmen kadınlar için ilaveten "yabancılık", kâğıtsızlık[4] ve damgalanma gibi olumsuz faktörler bu ispatı daha da zorlaştırıyor.

Fuhuşta rızaya dair feminist tartışmalara ve Türkiye'deki fuhuş rejimine dair kısa bilgilendirmenin ardından Ugandalı kadınların göç örüntülerini ve Türkiye'deki fuhuş rejimi içindeki konumlarını araştırma bulguları çerçevesinde sunmaya başlayabilirim.

Uganda'dan göç etmeye hazır kadınlar

Öncelikle belirtmek gerekir ki Ugandalı kadınlar son dönem Sahraaltı Afrika ülkelerinden Türkiye'ye yönelen göç içinde toplumsal cinsiyete özgü göç örüntüleri sergileyen gruplardan birisidir (Coşkun, 2016b). Sahraaltı Afrika ülkelerin-

4 "Kâğıtsızlık" kısıtlayıcı göç yasalarına referansla giriş, oturma ya da çalışma izinleri olmayan göçmenlerin ortak durumlarına referans veriyor.

den gelen göç aslında 1990'lardan itibaren iki bölge arasında ticaretin artmasıyla gelişmeye başladı (Brewer ve Deniz, 2006). 1990'ların sonunda AB üyeliğindeki negatif gelişmeler sonrasında Türkiye'nin Afrika ile ticareti artırma arayışlarını da beraberinde getirdi (Özkan ve Akgün, 2010). Özkan ve Akgün (2010) AKP döneminde dış politikada sivil toplumun artan etkisine ve hükümetin insani yardım STK'ları tarafından yaratılan söylemi benimseyerek ilişkilerini geliştirmesine dikkat çekiyorlar. Halihazırda insani yardım STK'ları[5] ve eğitim kurumları ile kurulan bağların da etkisiyle diğer Sahraaltı Afrika ülkeleri gibi Türkiye ile Uganda arasında da ticaret artmaya başladı. Dışişleri Bakanlığı (2017) verilerine göre Türkiye'nin Uganda ile ticaret hacmi 2015 yılında 29 milyon dolara ulaştı. Bu artan ticaretin bir yansıması ise verilen iş vizeleri olarak kendini gösteriyor. Uganda'daki Türkiye Konsolosluğu verileri 2012 yılından itibaren yılda ortalama 1.500 kişiye vize verildiğini, bunların yüzde 90'ının iş vizesi olduğunu ve bu iş vizelerinin yaklaşık yüzde 70'inin ise kadınlar tarafından alındığını gösteriyor. Türkiye'deki Ugandalı göçmen kadınların sayısı özellikle 2010 yılı Mart ayında başkent Kampala'da Türkiye Konsolosluğu'nun açılması ve Türk Hava yolları'nın doğrudan seferlere başlaması ile hızla arttı ve artmaya devam ediyor. Tıpkı Sovyetler Birliği'nden gelen kadınlar gibi Uganda'ya yapılan bavul ticaretinin de başlıca aktörlerinin yine kadınlar olduğu görülüyor. Uganda'dan Türkiye'ye hem ticaret hem de çalışmak için gelenler arasında kadınlar önemli bir çoğunluğu oluşturuyorlar.

2014 yılı verileriyle kişi başına geliri 726 dolar olan 40 milyon nüfusa sahip Uganda'da işsizlik ise yüzde 4 gibi düşük bir oranda görülse de işgücünün yüzde 70'inin tarımda çalıştığı görülüyor (UN, 2017a). Yine aynı yıla ait veriler işgücünün yüzde 4,4'ünün sanayide, yüzde 20'sinin hizmet sektöründe çalışırken kadınların işgücüne katılımının (yüzde 82,3) erkeklere göre 5 puan daha düşük olduğunu gösteriyor. Uganda'da tarım-dışı sektörlerde kadınların ücretli işgücüne katılımı sadece yüzde 30, kadınların erkeklere göre okuryazarlık oranı ise 2006 yılı verileri ile yüzde 0,8 (UN, 2017b). Hiç kuşkusuz Uganda'daki yaklaşık otuz yıldır süren siyasi diktatörlük, neoliberal ekonomi politikaları eşliğinde küreselleşmenin ülke ekonomisine olumsuz etkileri ve genel yoksulluk düzeyi bireylerin göç kararlarında önemli bir rol oynuyor. Göç, kısıtlı ekonomik seçeneğe sahip olan çoğu kadın ve erkek için kaçınılmaz hale gelirken kadınlar için toplumsal cinsiyete özgü sebepler ön plana çıkıyor. Görüşülen Ugandalı kadınların göç kararlarında ekonomik kaynaklara ve gelire erişimde toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin, toplumsal cinsiyet rollerini yerine getirmenin ya da bu rollerden kaçmanın önemli olduğu görülüyor. Nitekim ataerkil bir sistemde mülkiyete kısıtlı erişimi olan kadınların büyük kısmı için Uganda'da bir ev almak ya da

5 Afrika Dostluk Derneği, İHH ya da Işık Akademileri Sahraaltı Afrika'da faaliyetleri olan bu STK'lar arasında sayılabilirler. Ancak 15 Temmuz 2016 tarihli darbe girişiminden sonra özellikle eğitim kurumlarının faaliyetleri hükümet tarafından desteklenmemektedir.

inşa etmek göç etme sebepleri arasında ilk sıralarda yer alıyor. Tarımsal üretime dayalı bir toplumda kadınların tarım-dışı sektörlerde iş imkânlarının oldukça kısıtlı olduğu görülüyor. Örneğin başkent Kampala'da ekonomi sanayiden ziyade hizmet sektörüne ve ticarete dayanıyor. İşsiz erkekler motorsiklet (*boda boda*) ya da bisiklet taksi gibi kamusal alanda çalışabilecekleri seçeneklere sahip iken kadınların genelde sokakta yemek yapmak, kuaförlük ve otellerde temizlik gibi toplumsal cinsiyete dayalı ve düşük ücretli işler yaptıkları gözlemleniyor. Kadınlar için göç, özellikle uzun işsizlik dönemlerinden sonra ve belirli bir süre çalışmak amacıyla alınan bir karar olarak beliriyor. Görüşülen Ugandalı kadınların çoğunluğu erkeklere göre ekonomik kaynaklara ve mülkiyete erişimi daha az olan, boşanma ya da ayrılma sonrasında çocukların bakımından sorumlu "eve ekmek getiren" konumdaki kadınlardan oluşuyor. Ancak tüm kadınları boşanmış anne rolü ile tanımlamak gerçekçi değil çünkü görüşülenler arasında aile sorunlarından kaçan kadınlar (n=4), lezbiyen kadınlar (n=2), halen evli olan kadınlar (n=3), hiç çocuğu olmayan (n=4) ya da evlenmek amacıyla Türkiye'ye para biriktirmeye gelenler (n=2) de bulunuyor.

Avrupa'ya bebeği ile birlikte iltica eden bir kadın dışında görüşülen 5 kadının araştırma sırasında veya sonrasında farklı sebeplerle ama genellikle hayal kırıklığı ile Uganda'ya döndüğünü, Türkiye'de biraz daha kalmayı planlayan diğerlerinin ise Türkiye'de kalma düşünceleri olmadığını burada not düşmek istiyorum. Görüşülen kadınların bu kısa vadeli göç planları Morokvasic'in (2004) Polonyalı göçmen kadınların deneyimi üzerinden kavramsallaştırdığı "hareketlilikte yerleşik" (*settled in mobility*) kavramına uygun bir durumu yansıtıyor. Nitekim Ugandalı kadınların da memleketlerinde daha iyi bir yaşam kurmak için göç ettikleri ve birden fazla ülkede göç deneyimi olduğu ortaya çıkıyor. Keza görüşülen kadınların yarısından çoğu Irak, Suudi Arabistan, Dubai, Çin gibi başka ülkelerde göç ve çalışma deneyimine sahip olduklarını söylüyorlar. Belirtmek gerekir ki diğer göç deneyimlerinin büyük kısmı olumsuz sonuçlanmakla birlikte kadınlar göç etmekten umutlarını kesmiyorlar. Bu göç yolculuklarında ise genellikel aracılara bel bağlıyorlar.

Aracılar, tefeciler ya da arkadaşlar

Halihazırda göç etmeye hazır Ugandalı kadınların göç kararını hayata geçiren aktörler olarak borç verenler önemli bir rol oynuyor. Göç etmek isteyen çoğu kadın ya akrabalarından (baba, amca, kızkardeş) ya da toplumsal ağları sayesinde aracılardan (tefecilerden) borç para alarak göç edebiliyorlar. Zara (32) geliş hikâyesini şöyle aktarıyor:

> Uganda'da iş yok, bir toptancıda çalışıyordum ama çok az kazanıyordum. Annem söyleyince araştırmaya başladık. Bize ayda 700 dolar kazanabileceğimi söylediler.

> Bunun için paraya ihtiyaç vardı. Kardeşimden 2.600 dolar borç para aldım. Yarısını o kadına [acente] verdik vize işlemleri için, tahminim kadın 600 dolarını komisyon olarak aldı.

Çoğu Ugandalı kadının bu borç ilişkilerine farklı derecelerde girdiğini ve hiç borç almayan kadınların da olduğunu belirtmekte yarar var. Örneğin Sofia (45) yol ve vize masraflarını karşılamak için bir yıldan uzun süre Uganda'da Hindistanlı bir ailenin yanında temizlik yaptığını, Omera (26) amcasından, Harriet (34) arkadaşının annesinden borç alarak Türkiye'ye geldiğini söylüyor. Sokakta fuhuş yapan Dembe (23), Elena (28) ve Farah (25) ise tefecilere yüksek faizlerle borçlanarak geldiklerini belirtiyorlar. Eder (2015) benzer borç ilişkilerinin Sovyet Bloku'ndan Türkiye'ye gelen göçmen kadınlar için de söz konusu olduğuna işaret ediyor. Bu borç ilişkileri Ugandalı kadınların ekonomik kaynaklara ve bilgi kaynaklarına sınırlı erişimi, okuma-yazma düzeyleri ve bürokratik işlerden uzak olmaları gibi toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin yansımaları olarak değerlendirilebilir. Görüşülen erkek göçmenler hem başvuru sürecini kısmen kendileri yaptıkları için hem de yüksek faizle borç almak istemedikleri için bu ilişkiler içine girmek istemediklerini, isteseler bile borç bulmakta zorlandıklarını, genelde arkadaşlarından borç alarak geldiklerini söylüyorlar.

Yaptığım görüşmeler kadınların boşanma, ayrılık ya da anne-babanın vefatı sonucu artan yoksulluk ve ev-içi şiddet gibi toplumsal cinsiyete özgü sebeplerden dolayı göç kararı aldıklarını gösteriyor. İlginç bir şekilde Türkiye'nin göç kararı alındıktan sonra bir seçenek olarak ortaya çıktığı görülüyor. Göç etmeye hazır olan kadınların gidebilecekleri ülke seçeneklerine Türkiye genellikle acentelerin "tavsiyesi" ile dahil oluyor. Amcasından borç para alarak Türkiye'ye gelen Omera (26) Türkiye tercihini şöyle açıklıyor:

> Türkiye'ye gitmeye ben karar vermedim. Önce Almanya'ya gitmek istedim. Bunun için bir acente arıyordum. Alman vizesi almak Türkiye vizesine göre daha zordu. Türkiye Avrupa'da olduğu için oradan trenle Almanya'ya gidebileceğim söylendi. O zaman bunun bir yalan olduğunu bilmiyordum. Acente Türkiye vizesine başvurmama beni ikna etti. Aslında Alman vizesi de biraz pahalıydı, ben de Türkiye'ye gitmeye karar verdim.

Türkiye vizesinin Almanya'ya göre daha "ucuz" ve erişilebilir olması, acentelere bu alanda garantili komisyon alacakları bir iş fırsatı sunuyor. Acenteler gibi borç para veren aracılar (tefeciler) da kadınları Türkiye'ye gitmeye ikna edebiliyorlar. Tüm göç masraflarını karşılayarak borç para veren aracılar maddi gücü yetmeyen kadınlara göç etme fırsatı sunuyorlar. Uzun süredir Türkiye'de yaşayan Jason (30) bazen aynı mahalleden kadınlarla bazen internet aracılığıyla kurulan bu ilişkiler ağını şöyle anlatıyor:

> Aracılar genç ve güzel kadınlara "Çalışmak istiyor musun, çalışma izni almak ister misin?" diye soruyorlar. Size irtibat kuracağınız kişiyi veriyorlar ve vize sürecini başlatıyorlar. Size 400-500 dolar gibi bir para veriyorlar, sonra da buraya geliyorsunuz.

Borç verenler genelde Türkiye'de bulunmuş ya da halen bulunan Ugandalı kadın ya da erkek göçmenler olabiliyor. Ayrıca daha örgütlü biçimde Nijeryalı erkeklerin de bu alanda isimlerinin anıldığını belirtmekte yarar var. Görüşmeyi yaptığım insanlar bu "işi" yapan ya da yapanlara yardım eden yüzlerce kişinin olduğunu dile getiriyor. Sözde borç para "sözleşmesi" bazen ufak bir arsa ya da taşınmaz mal karşılığı güvence altına alınabilirken çoğu zaman kadınların pasaport ya da kimliklerinin verilmesi ile bir güvence sağlanmaya çalışılıyor. Borç vermek oldukça kârlı bir iş olanağı sunuyor. Özellikle kadınları tercih eden tefecilerin bu tercihi toplumsal cinsiyetle yakından ilişkili çünkü kadınlar yalnızca düşük ücretli ve kolay kontrol edilebilir bir işgücü olarak görülmüyor, aynı zamanda fuhuş alanında kârlı bir yatırım olarak da görülüyorlar. Nitekim özellikle de genç ve güzel kadınların fuhuş yaparak çok para kazanabilecekleri ve kısa vadede borçlarını ödeyebilecekleri öngörülüyor. Geri ödeme aşamasında borç miktarı alınan paranın üç-dört katına kadar çıkabiliyor.

Borç alınan para Türkiye'ye vize başvurusunu yapacak olan acente masraflarını ve yol parasını karşılamak için kullanılıyor. Genelde acente ve borç veren kişilerin birlikte çalıştıkları görülüyor. 2015 yazında görüşülen kişiler bu vizeyi almak için acentelerin yaklaşık 1.000-1.500 dolar talep ettiklerini söylediler. Harcanan para gerekli banka mektupları gibi vize belgeleri, bu belgeler için verilecek rüşvet, vize ücreti (60 dolar) ve bazen de uçak bileti gibi masrafları kapsıyor. Uganda'da garsonluk ya da temizlik gibi bir hizmet sektörü işi için ortalama ücretin aylık 50 dolar olduğu düşünülürse kadınların binlerce dolar borçlanarak ne kadar büyük bir borç altına girdikleri daha iyi anlaşılabilir. Bu borç ilişkileri göçmenlere yönelik çalışma kısıtlamalarının da etkisiyle kadınların Türkiye'deki yaşam ve çalışma deneyimlerini doğrudan etkiliyor.

Göçmen kadınlar Türkiye'ye geldiklerinde, onlara söz verildiği gibi, kalacak yer ve iş bulma konusunda tefecilerden ya da acentelerden destek olmalarını bekliyorlar. Ancak görüşme yaptığım kişiler havaalanından itibaren konaklama ve iş bulma konusunda hayal kırıklıklarını ifade ediyorlar. Tam tersine, onları havaalanında karşılamaya gelen kişiler tarafından ekonomik olarak suiistimal edildiklerini söylüyorlar. İstanbul'da kalma süreleri arttıkça hayal kırıklıkları da artıyor, özellikle de kâğıtsız konumlarının her adımlarında önlerine engel olarak çıkması kalış ve çalışma koşullarını daha da zorlaştırıyor. Burada, çoğu Sahraaltı Afrika ülkesinden gelen kadın göçmenin on beş günlük iş vizesi ile geldiğini ve bu vizenin kısa sürede bittiğini hatırlatmakta fayda var. Kâğıtsızlık, bir göçmen için sadece yasal çalışma ya da ikamet iznine sahip olmamak değil, dolaşım serbestliğinin kısıtlanması, maddi ya da manevi suiistimallere açık-

lık, haksızlığa uğradığında hakkını arayamamak gibi çok daha büyük anlamlar kazanabiliyor. Örneğin fahiş kiralara ya da düşük ücretlere katlanmak, polisle karşılaşmamak için metro, otobüs gibi toplu taşıma araçlarını kullanamamak ya da sokakta karşılaştıkları herhangi bir saldırıda karşılık verememek çoğu kâğıtsız göçmenin ortak sorunları arasında yer alıyor. Ancak burada, göçmenlerin kâğıtsızlık durumunun sadece çalışma ve ikamet izinlere başvurmak için zaman yetersizliği veya bilgisizlikten değil, Türkiye'nin göçmenlere yönelik kısıtlayıcı tutumu ve uzun bürokratik başvuru süreçlerinden de kaynaklandığını belirtmekte yarar var. Nitekim vatandaş olan işçilere öncelik veren düzenlemeler, bir göçmen işçiyi işe almak için bürokratik ve uzun bekleme sürelerini gerektiriyor (ÇSGB, 2016). Ayrıca işverenler de özellikle düşük ücretli işler için göçmen işçilere çalışma izni için başvurmak konusunda isteksiz davranıyor. Toksöz ve Ünlütürk-Ulutaş (2012) işverenlerin bu isteksizliğinin kayıtdışı çalışan işçiler üzerindeki avantajlı konumlarından da kaynaklandığına dikkat çekiyorlar. Nitekim geldikleri yer konusunda yeterli bilgiye sahip olmayan, Türkçe bilmeyen ve kâğıtsız konumlarından dolayı savunmasızlaşan göçmen kadınlar (ve erkekler) daha kolay kontrol edilebilir işçiler haline geliyorlar.

Çalışma koşulları ve taciz: "Kaç para?"

Borç ilişkilerinin kadınların fuhşa yönelmesinde nasıl bir rol oynadığına geçmeden önce göçmen kadınların çalışma koşullarından biraz bahsetmek yerinde olur. Öncelikle Ugandalı kadınların Türkiye'ye büyük umutlarla geldiklerini, bu göçün çoğu zaman aile üyelerinin ortak kararı ve finansmanı ile alındığını, dolayısıyla kadınların ailelerine ve geride bıraktıkları çocuklarına karşı önemli bir sorumluluk hissettiklerini vurgulamak gerekiyor. Aileden gelen ekonomik baskı onlar için çoğu zorluğa katlanmalarını da sağlıyor.

Görüşülen çoğu kadın, kısa zamanda buldukları işlerin tekstil gibi kadın emeğine dayalı sektörlerde "çabuk çabuk"[6] dedikleri ya da "fabrika" olarak tanımladıkları küçük ve orta ölçekli tekstil veya takı atölyelerinde çalışıyordu. Tekstil ve hazır giyim sektörü çoğu Güney Asya ülkesi gibi Türkiye'de de en ucuz olan kadın emeğine dayanıyor (Dedeoğlu, 2007). Genellikle saatlarce ayakta kalarak elbiselerin ipliklerini temizlemek ya da uzun saatler oturarak takılara minik taşlar takmak gibi bedensel olarak en yorucu işlerden oluşan bu işler aynı zamanda göçmen kadın emeğine talebin de en fazla olduğu alanlar. Tekstil ve takı atölyeleri dışında görüşülenler arasında bir kadın otelde masözlük, bir kadın lokanta işletmeciliği ve üç kadın da bu işlerine ilaveten kuaförlük ve yarı-zamanlı İngilizce öğretmenliği yapıyordu. İçlerinde daha önce evde çocuk bakıcılığı

6 Kelly ve Brewer (2009: 60) bu işlerin göçmenler için ikili anlam taşıdığına vurgu yapıyor. Bir yanda etraflarındaki yöneticiler onlara emrederken diğer yandan bu işler geçimlerini sağlamada yetersiz ve geçici bir deneyim olarak görülüyor.

yapan sadece bir kadın vardı. Ayrıca, fuhuş yapan on kadının yaklaşık yarısı da orta büyüklükte fabrika tarzı tekstil atölyelerinde daha önce çalışma deneyimine sahiptiler. Göçmen kadınların yaptıkları işler genellikle yerli kadın işgücünün yapmak istemediği düşük vasıflı, düşük ücretli ve cinsiyetlendirilen işlerden oluşuyor. Türkiye'deki Sahraaltı Afrikalı kadın göçmenlerin hem nispeten yeni gelen göçmenler olarak hem etnik hiyerarşi içindeki konumlarıyla hem de toplumsal cinsiyetlerinden dolayı göçmenlerarası hiyerarşide en alttakileri oluşturduklarını söylemek yanlış olmaz. Nitekim diğer göçmen gruplarla aynı işyerinde çalışsalar bile diğer çalışanlara yardım etmek ya da temizlik gibi daha düşük vasıflı işleri genellikle Sahraaltı Afrikalı kadın göçmenler yapıyor.

Büyük kısmı 800-1.000 TL arasında, asgari ücretin de altında maaş alan göçmen kadınlar, sosyal haklar bir yana, uzun ve esnek çalışma saatleri altında, kısa molalar eşliğinde kötü beslenme ve sözlü olarak aşağılanmaya maruz kaldıkları işyerlerinde çalıştıklarını dile getiriyorlar. Burada göçmenler için güvencesizliğin sağlık açısından önemli sorunlara yol açtığına dikkat çekmek gerekiyor. Nitekim görüşülenlerin hemen hepsi çok hasta oldukları zaman çalışamadıklarını, işe gitmedikleri zaman ise ücret alamadıklarını ve işten çıkarılma riski ile karşı karşıya kaldıklarını söylediler. Bu yüzden çoğu kâğıtsız göçmen hasta olsa da işe gitmeye çalışıyor ya da çalışamayacak durumda ise doktora gitmeden sürekli evde "saklanarak" kendi kendini iyileştirmeye çalışıyor. Görüşmeler sırasında tekstil atölyesinde ayakta çalışan iki kadın bacaklarından, takı atölyesinde çalışan iki kadın ise gözlerinden ciddi biçimde rahatsızdı. Görüşme yaptığım bir erkek ise işyeri katları arasında ağır yük (dikilen ceketleri) taşımaktan dolayı bel ağrısı çekiyordu. Göçmenlerin sosyal yaşamlarında da güvencesizlik içerisinde yaşadıklarını ve bu güvencesizliğin kimi zaman sağlıklı barınma olanaklarına erişememe kimi zaman sokakta tacize veya saldırıya uğrama kimi zaman da kimlik kontrolü gibi sürekli tedirginlik içinde yaşama gibi riskleri barındırdığını not etmek gerekiyor.

Görüşülen kadınların deneyimleri bu işleri bulmakta zorluk çekmediklerini ancak bu işlerde kalabilmek ve ücretlerini alabilmek açısından ciddi sorunlar yaşadıklarını gösteriyor. Nitekim çoğu göçmen kadın işyerinde sözlü ya da fiziksel olarak cinsel tacize uğradıklarını, maaşlarını alabilmek için bile patronları tarafından taciz edildiklerini ya da maaşlarını eksik aldıklarını ifade ettiler. Özellikle de yeni gelen göçmen kadınlar çalıştıkları ilk haftaların maaşını genellikle alamadıklarını vurguladılar. Yeni gelenlerin bilgisizliklerinin ve savunmasızlıklarının işverenler tarafından suiistimal edildiği görüştüğüm çoğu göçmen tarafından dile getirildi.

Göçmen kadın emeğine yönelik talebin yalnızca cinsiyetlendirilmiş, yorucu ve düşük ücretli işleri yapmaya razı olacak yerli işçi bulma zorluğundan değil, aynı zamanda erkek patronların kadın göçmenlerden cinsel beklentileri tarafından da şekillendiğini vurgulamak gerekiyor. Nitekim görüşülenlerin dene-

yimleri, işyerlerinde karşılaştıkları cinsel tacizin âdeta işin bir parçası olduğunu gösteriyor. İlk işyeri Avcılar'da bir tekstil atölyesi olan Tenda (26) çalışırken karşılaştığı cinsel tacizi şöyle aktarıyor:

> İşyerindeki erkekler beni birçok defa rahatsız etti. Yanıma geldiler, bana ve popoma dokundular, özellikle de patron. Bana "Kaç para?" diye soruyorlardı. Başta bunun ne anlama geldiğini anlamadım ama sonra öğrendim.

Başka bir görüşmeci Omera (26) Beyazıt'ta çalıştığı taş atölyesinde kadın patronunun erkek kardeşi tarafından hemen her sabah taciz edildiğini, bu tacizin genellikle telefondan porno videolar izletme şeklinde olduğunu söyledi. Keza Margaret (26) de Osmanbey'de çalıştığı tekstil mağazasından ayrılma sebebinin patronunun tacizi ve sürekli birlikte olmaya zorlaması olduğunu vurguladı. Aksaray-Kumkapı'da kargo işi yapan ve işverenlere göçmen işçi gönderen Osman (42), işverenlerin "yabancı" kadınları işe almak istemelerinin sebebinin sadece göçmen kadınların çalışkan ve "kolay kontrol edilebilir işçiler" olarak görülmesi değil, aynı zamanda kadınlardan cinsel beklentileri olduğunu açıkça dile getirdi.

> – Osman: Türkiye'de yabancı kadın çalıştırmak daha yaygın. Dışarıdan eleman isteyenler genelde kadın istiyorlar. Kadın daha kolay ... erkek de bir şey yapamaz da.
>
> • *Cinsel bir beklenti var mı?*
>
> – Osman: Evet vardır, yüzde 99'unun vardır. Mesela kargo firmam var, müşterilerimden biliyordum, çocuğunun torununun hepsinin de sevgilileri var. Çoğunun ne olduğunu çok iyi bilirim çünkü onların [göçmen kadınların] avukatı gibiyim. Bazısına yardımcı oluyorum, kötü durumdaysa yardım ediyorum.

Göçmen kadınların karşılaştıkları taciz hemen hemen tüm görüşülenler tarafından ifade edildi. Ağır sömürü ve kötü muamele, cinsel taciz ve ücretini alamamak bazı kadınları işyerini terk etmeye ve hatta eli boş da olsa Uganda'ya dönmeye zorluyor. Türkiye'de yaklaşık bir buçuk yıl kaldıktan sonra "düzgün" bir iş bulamadığı için Uganda'ya dönen görüşülenlerin sayısı hiç de az değil. Uganda'nın başkenti Kampala'da da görüştüğüm beş kadının hikâyesi bu anlamda benzer özellikler gösteriyor. Ancak bazı kadınlar, özellikle de ailesinden tarafından ekonomik baskı altında olan ve yüksek miktarda borçlanan kadınlar gerekli parayı kazanmadan geri dönüş seçeneğini neredeyse hiç dile getirmiyor. Çünkü ailesinin varını yoğunu ortaya koyup Türkiye'ye gönderdiği göçmen bir kadın için para biriktirmeden Uganda'ya dönmek demek, tüm itibarını kaybetmek demek. Aile, borçlanma, iş bulamama ve parasını alamamak gibi baskılar ve zorluklar karşısında bazı kadınlar "fuhşu" bir hayatta kalma stratejisi olarak benimseyebiliyorlar.

Hayatta kalma stratejisi olarak "fuhuş" yapan göçmen kadınlar

Araştırma kapsamında görüştüğüm 9 kadın sokakta, gece kulübünde ya da sosyal medya üzerinden, bir kadın ise arada işsiz kaldığında fuhuş yaptığını ima ya da açıkça ifade etti. Burada, özellikle esnafla görüşmelerimde "zenci" kadınların fuhuş yaptıklarına dair bir önyargı olduğunu belirtmek gerekir. Erkek göçmenler ve fuhuş yapmayan diğer Ugandalı göçmen kadınlar da fuhuş yapan kadınların çoğunun buraya bilerek geldiklerini ve ahlâki açıdan "zayıf" olduklarını dile getirdiler. Uganda topluluğunda fuhuş yapan kadınlara yönelik ciddi bir dışlama görülmese de görüşülen kişiler fuhuş yapan kadınlara dair önyargılarını dile getirdiler. Ancak fuhuş yapan ya da yaptırılan kadınların hikâyeleri bu önyargıların çok ötesinde yapısal koşulların belirleyici olduğunu gösteriyor. Bu yapısal koşulların sonucu olarak ücretini alamamak ve aile baskısı önemli bir yer tutuyor. Örneğin Türkiye'ye geldiğinde fabrikada çalışan, daha sonra fuhuş yapan, sonra tekrar iş aramaya başlayan Bettie (26) kendi durumunu şöyle açıklıyor.

> Bir arkadaşım *fabrika* denen yerlerde iş olduğundan bahsetmişti. "Buraya [Türkiye'ye] geldiğinde sana daha fazla para verecekler," dedi. Geldiğimden itibaren şu ana kadar yaşam oldukça zordu. İlk işim Osmanbey'de kot ve pantalon satmaktı. O işyerinde patron beni kullanmak istediğinde oradan kaçtım. Daha sonra bir fabrikada çalışmaya başladım ama orada da patronla yatmayı reddettiğim için ayrılmak zorunda kaldım. Orada bir hafta çalıştım 200 TL'ye. Ama bakacak iki çocuğunuz var, kira ödemek ve yemek yemek zorundasınız.

Ailelerinin yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamaları yönündeki ekonomik baskı kadınların fuhuş yapmaya başlamalarında en önemli sebep olarak gösteriliyor. Özellikle fabrikada çalışırken işi bırakan ve sokakta fuhuş yapan kadınlardan biri olan dört çocuklu Gloria (32) da benzer bir süreci şöyle aktarıyor:

> Türkiye'ye geldiğimde arkadaşlarım iş bulmama yardım ettiler. Bir tekstil fabrikasında iş buldum, haftada 200 lira alıyordum. Ev kirası, faturalar, yetmiyordu; ayrıca eve para göndermem gerekiyordu. Son bir yıldır bunu yapıyorum [sokaktayım]. Bu işten memnun değilim, isteyerek yapmıyorum ama bebeklerime bakmak zorundayım.

Yaklaşık bir buçuk yıldır sokakta fuhuş yapan Gloria, kazandığı para ile çocuklarının okul ve bakıcı parasını karşıladığını, fotoğrafını göstererek Kampala'da iki katlı bir ev yaptırdığını söylüyor. Betti ve Gloria zorlu bir iş deneyiminden sonra mevcut koşullar içinde kendileri için bir çıkış yolu olarak fuhşa yönelen kadınlardan ikisi. Bu zorluklar özellikle düşük ücret, ücretini alamama, kötü çalışma koşulları ve taciz ile dile getiriliyor.

Bazı Ugandalı kadınlar ise bir ikna sürecinin sonunda fuhuş yapmaya başladıklarını ifade ediyorlar. Örneğin üniversite mezunu ve halen evli olan Bale

(33), Türkiye'ye gelmek için bir arkadaşının teyzesinden borç para aldığını ve ona aracılık eden kişilerin aslında fuhşa yönelmesinde ikna mekanizmaları da kurduğunu söylüyor.

> Buraya geldiğimde bir fabrikada çalıştım ve paramı alamadım. Birlikte aynı evde kaldığım dört kadın da fuhuş yapıyordu. Onların alışveriş, yeme ve giyim alışkanlıklarına uyum sağlamam zordu. Birkaç ay işsizlik döneminden sonra bunu [fuhşu] da düşünmeye başladım. (...) Evdekiler burada senin ne yaptığından ziyade para göndermenle ilgileniyor. Özellikle az para gönderdiğin zaman onun kızı şu kadar gönderiyor, sen neden bu kadar göndermiyorsun, diye baskı yapıyorlar.

Bale'nin durumunda, kâğıtsızlığının yarattığı kırılganlıkla kadınların içine sürüklendikleri çaresizliğinin aracılar ya da pezevenkler tarafından kullanıldığı açıkça görülüyor. Nitekim İstanbul'daki işleri ve çalışma koşullarını bilen aracılar kadınların hangi işlere başvuracakları, hangilerinden ücretlerini alamayacaklarını iyi biliyorlar. Ancak, bir buçuk yıldır İstanbul'da bulunan ve bir gece kulübünde çalışan Bale, birlikte yaşadığı kadınların yaşam tarzının onda yarattığı baskıdan ziyade kocası dahil Uganda'daki ailesinden gelen ekonomik baskının fuhşa yönelmesinde daha etkili olduğunu söylüyor. Bu, ailelerin tutumlarıyla birlikte düşünüldüğünde, aslında yoksulluğun verili ahlâk normlarının önüne geçtiğini gösteriyor. Nitekim görüşülen kadınların hiçbiri ailelerinin fuhuş yaptıklarını bilmediklerini söylemelerine rağmen Uganda'daki görüşmelerimden bu durumun görmezden gelindiği kanaatini edindim. Hatta erkek göçmenlere "Sen neden bu kadar para göndermiyorsun?" şeklinde baskı uygulandığı da söylendi. Kadınların İstanbul'daki "şaşalı" yaşam tarzı, alışveriş merkezleri gibi şık mekânlarda çekilen fotoğraflar, pahalı kıyafetler ve eve gönderdikleri "lüks" hediyeler kadınların para kazanmak için ne yaptıkları sorusunu ikincil hale getiriyor. Bu algı aynı zamanda Türkiye'de "her şeyin yolunda olduğu" ve "iyi ücretli işler" bulunduğu algısını da güçlendiriyor.

İşyerinde karşılaştığı zorluklar, düşük ücret, ücretini alamama veya taciz gibi sorunlar sonucu düzenli fuhuş yapmaya başlayan Gloria ya da Bale gibi görüşme yaptıklarımın yanında, tüm bu ikna mekanizmalarının dışında, Dembe (23), Elena (28) ve Farah (25) gibi doğrudan sokakta fuhuş yapmaya "yönlendirilen"ler de bulunuyor. Tanıştığımızda Türkiye'de birkaç aydır bulunduğunu söyleyen Dembe (23) borç aldığı kişi tarafından iş aramak için kendisine vakit tanınmadığını, neredeyse uçaktan iner inmez Aksaray'da fuhuş yapmaya zorlandığını söyledi. Yaklaşık üç aydır İstanbul'da bulunan Elena (28) ise 7.000 dolar borcunu bir an önce ödemek zorunda olduğu için sokakta fuhuş yaptığını söyledi. İki kadın da içinde bulundukları durumdan bir an önce kurtulmak için daha fazla "müşteri" almak ve daha riskli müşteri kabul etmek zorunda olduklarını ima ettiler. Elena, ona borç veren kişilerin aynı zamanda "hile yapmaması" için aldığı "müşteri" sayısını kontrol ettiklerini ve kaldığı evi ani

baskınlarla denetlediklerini söyledi. Özellikle sokakta fuhuş yapan kadınlar sık sık tacize, saldırıya ve gaspa uğradıklarını belirttiler. Görüşülen kadınların bu stres ve şiddet ile başa çıkmak için alkol ya da uyuşturucu kullandığını da söylemeliyim. Özellikle borç ödeme baskısı altındaki kadınların hem bedenen hem de psikolojik olarak çok daha fazla yıprandığı gözlemlenebiliyor. Hatta tüm bu koşullar altında, Elena ve Dembe'nin durumu kolaylıkla "cinsel sömürü amaçlı insan ticareti" olarak tanımlanabilir. Görüştüğüm kadınlara bunun bir suç olduğunu ve isterlerse içinde bulundukları bu borçlandırma yoluyla çalıştırılma konusunda yardım alabilecekleri kurumlar olduğunu söyledim. Ancak kadınlar hiçbir şekilde polisi işe karıştırmak istemediklerini, net bir şekilde Uganda'ya geri dönmek istemediklerini, bunun ailelerine hiçbir yardımı olmayacağını söylediler.[7]

Fuhuş yapan kadınların karşılaştıkları şiddet durumunda başvurmaları beklenen polisle ilişkilerinin de sorunlu ve şiddet içerdiği görülüyor. Laura (34) ve Prossy (28) polisin özellikle siyah ve fuhuş yapan göçmen kadınlara karşı tutumunun önyargılı, cezalandırıcı ve rüşvet odaklı olduğunu, çoğu zaman kâğıtsızlıklarını bahane ederek hak arayışlarını desteklemediğini dile getirdiler. Yıllardır Türkiye'de olan ve bir gece kulübünde çalışan Prossy (32) şikâyetçi oldukları durumlarda bile polislerin kayıtsız kaldıklarını, özellikle de "yabancı" ve siyah olmalarının bu kayıtsızlıkta etkili olduğunu söyledi. Sarah ise (42) polislerin siyah kadınlara tavrını açıkça eleştirdi:

> Asıl sorun polis, pasaportun nerede, kâğıdın nerede diye soruyorlar. Eğer pasaportunuz yoksa sizden para istiyorlar. Sanki sizi arıyormuş gibi yapıyorlar para istemek için. Eğer paranız yoksa sizi kullanıyorlar ya da Yabancılar Şube'ye götürüyorlar.

Her gün şiddet riski içinde yaşayan kadınlar hem yüksek faizlerle borçlandırmalar hem de toplumsal ilişkiler anlamında kendi topluluklarından da yeterince destek göremiyorlar. Nitekim daha önce belirtildiği gibi görüşme yaptığım kadın ya da erkek pek çok kişi, borç para alan kadınların İstanbul'a geldilerinde ne yapacaklarını bildiklerini, borcu kabul ettiklerini ve sokakta fuhuş yapmak zorunda oldukları görüşündeler. Uzun zamandır Türkiye'de yaşayan Roger (35) bu çıkmazı 'Sorun, [tefeciler] çok fazla para istiyorlar. Örneğin 1.000 dolar harcıyorlar ama buraya gelince 8.000 bin dolar istiyorlar. Kadın bu parayı ödemek zorunda, başka seçeneği yok," sözleriyle açıklıyor. Faiz oranı çok yüksek bulunmakla birlikte bu konuda Uganda topluluğunda bir engelleme ya da yaptırım uygulanmıyor çünkü topluluktaki çoğu kişi de oda kiralayarak, mal veya hizmet satarak, bağış toplayarak ya da havaalanında gelenleri karşılayarak bu

7 Bu yazı yazılırken fuhşa zorlanan başka bir Ugandalı kadın bu borç ilişkilerine itiraz ederek tefeci-pezevenklerden uzaklaştı ve bazı gönüllüler ile bir sivil toplum örgütünden destek alarak başka bir semtte, bir tekstil atölyesinde iş buldu. Daha sonra ise oradan ayrılarak başka bir şehirde turistik bir otelde çalışmaya gitti.

"iş"ten kazanç sağlıyor. "Fuhuş" yapan kadınlar, yaptıkları "iş" açısından topluluk üyeleri tarafından ahlâki olarak onaylanmasa da, borcunu ödemiş ve gelir durumu daha yüksek olan "fahişe"lerin ekonomik gücü onları topluluk içinde söz sahibi yapabiliyor. Bu ekonomik güçten kiliseler, Ugandalı kuaförler, restoranlar, giysi, gıda, taksi, konaklama, tercüme ve koruma hizmetlerini sunanlar fayda sağlıyorlar. Örneğin bir cenazenin Uganda'ya gönderilmesi ya da yardım toplanması durumunda en büyük katkı yine "fuhuş" yapan kadınlardan geliyor. 2014 yılında evine gittiği bir erkek tarafından camdan atılarak öldürülen Jesca'nın cenazesinin gönderilmesi için toplandığı söylenen yaklaşık 7.000 doların büyük kısmının "fahişe" kadınlar tarafından verildiği anlaşılıyor.

Türkiye'de dört yıldır ikamet eden Joshua (27) tefeci-aracıların kısa zamanda daha yüksek para kazanabilmek için özellikle genç ve güzel kadınlara "yatırım" yaptıklarını söylüyor. Kadınlara borç verilmesi toplumsal cinsiyet rolleri ile yakından ilişkili, nitekim bir yandan ailesine sadık borçlular olarak görülen kadınlar diğer yandan kolay kontrol edilebilir "işgücü" olarak görülüyorlar. Verilen borç miktarı ise sokakta fuhuş yapan "başarılı" bir kadının kazancı örnek alınarak belirleniyor. Beyazıt'ta bir takı atölyesinde çalışan ve uzun süredir Türkiye'de bulunan Violet (27) bir aracının kârlılığını devam ettirmek için aynı anda 8-10 kadını "çalıştırdığını" ifade ediyor. Borcun geri ödemesinin ise 3-6 ay arasında değişen sürelerde, başka bir ifadeyle kadınlar etrafı fazla öğrenmeden ya da güçlenmeden yapılması isteniyor. Kadınlar borcunu ödemediklerinde ya da içinde bulundukları koşullara itiraz ettiklerinde aracıların fiziksel şiddet, polise şikâyet etmek ya da "beyaz" erkeklerin de dahil olduğu gözdağı verme gibi yöntemleri kullandıkları söyleniyor. Bu yöntemleri kullanan ve borç verenler arasında fuhuş yapan kadınların da olduğunu not etmek gerekiyor. Uzun zamandır fabrikalarda çalışan Jessica (34) bu durumu "kadınların kalpsizleşmesi" ile ifade ediyor. "Fuhuş" yapan bazı göçmen kadınların yeni gelen kadınları borçlandırma ile "fuhşa" ve kötü koşullara sürüklemesi aslında ataerkil güç ilişkilerinin kadınlar tarafından da üretildiğini gösteriyor. Bu "işleri" öğrenen kadınlar çektikleri eziyeti unutmak, hafifletmek ya da daha kısa zamanda para kazanmak için borç veren kişiler haline gelebiliyorlar.

Özetle, "fuhuş" yapan Ugandalı göçmen kadınlar, yüksek faizli borç ilişkileri, aileden gelen ekonomik baskı ve Türkiye'deki göçmenlere yönelik kısıtlayıcı politikaların yanı sıra "fuhuş" rejiminden ve "fahişe" damgalanmasından olumsuz etkileniyorlar. Bu yapısal kısıtlamalar ve eşitsiz ilişkiler içinde bazı göçmen kadınlar, özellikle de aileden gelen ekonomik baskı ve ağır borçlanma altında olanlar, "fuhuş" gibi erkek şiddetine içkin olan bir alanda ve sert koşullarda para kazanmaya yönelebiliyorlar ya da zorlanabiliyorlar. Bu şiddete ve sömürüye içkin koşullar kadınların "rızalarının inşa edildiği" bir sürece işaret ediyor. Farklı seviyelerde ve sürelerde inşa edilen bu "rıza" kimi zaman uzun işsizlik dönemi sonrasında kimi zaman da doğrudan borç sözleşmesi ile kurgulanıyor.

Her şeyini ortaya koyarak ve borç alarak Türkiye'ye para kazanmaya gelen çoğu göçmen kadın eli boş bir şekilde ülkesine geri dönmek ya da ne pahasına olursa para kazanmak seçeneği ile karşı karşıya kalıyor. Göçmen kadınların çalışma seçenekleri toplumsal cinsiyet tarafından belirlenmiş düşük ücretli birkaç iş ile sınırlanıyor. Ugandalı göçmen kadınların deneyimleri sınırlı seçenekler içinde "fuhşun" bir hayatta kalma stratejisi olarak benimsendiğini gösteriyor.

Sonuç yerine...

Bu yazıda Ugandalı göçmen kadınların deneyimlerinden yola çıkarak kadınları "fuhşa" yönlendiren "ikna" mekanizmalarını incelemeye çalıştım. Ugandalı kadınların göç deneyimleri feminist literatüre benzer şekilde tüm göç süreçlerinde toplumsal cinsiyetin merkezî bir rolü olduğunu gösteriyor. Ataerkil bir toplumda ve eşitsiz toplumsal cinsiyet rejimi altında kapitalist küreselleşmeden çok daha fazla olumsuz etkilenen kadınlar tüm hanenin geçimi için göç etmeye hazır bir nüfus oluşturuyor. Göç etmek çoğu Ugandalı kadın için tek ve kalıcı bir gidişten ziyade aileleriyle birlikte yaşamlarını sürdürebilmek için birkaç yıllık çalışma sürelerini kapsıyor. Ancak geri döndüklerinde benzer ekonomik zorluklarla karşılaşan kadınlar bir süre sonra tekrar göç etme yollarını arıyorlar. Bu göç yolculukları aslında Morokvasic'in "haraketlilikte yerleşik" olarak kavramsallaştırdığı kadınların kendi evlerinde kalmalarının bir yöntemi olarak karşımıza çıkıyor.

Türkiye'de çalışma ve ikamet izinlerine erişimi oldukça güç olan çoğu göçmen kadın güvencesiz, toplumsal cinsiyete dayalı düşük ücretli işlerde çalışmaya zorlanıyor. Yapısal olarak üretilen bu eşitsizliklerin sonucu olarak göçmen kadınlar işyerlerinde sık sık ücretini alamama, kötü koşullarda çalışma ve cinsel tacize maruz kalıyorlar. Bu eşitsizlikler, borç ilişkileri ve aileden gelen ekonomik baskıyla birleşince, göçmen kadınları daha da kırılgan ve sömürüye açık bir hale getiriyor. Özellikle de "gönüllü fahişe" olarak damgalanma ve fuhuş rejimi içerisinde erkek cinselliğine olan aşırı tolerans ve şiddetin cezasız kalması hem cinsel tacizi hem de seks endüstrisindeki göçmen kadınlara olan talebi arttırıyor. Bu talep aynı zamanda Sassen'in (2001) işaret ettiği insan ticaretine benzer ilişkilerin var olduğu seks endüstrisi gibi alternatif artı ekonomilerin kârlılığı ile de destekleniyor.

İlgacı görüşün argümanlarına paralel olarak, göçmen kadınlar için fuhuş yapmak bu yapısal koşullar altında bir hayatta kalma stratejisi olarak beliriyor, daha doğrusu kadınlara dayatılıyor. Nitekim eşit koşullarda çalışma ve toplumsal yaşama katılamayan göçmen kadınlar için fuhuş bir tercihten ziyade kendilerine ayrılan birkaç cinsiyetlendirilmiş alandan birisi olarak "hayatta kalma" olanağı sunuyor. Sözde sözleşmelerle yaratılan yüksek miktarlı borç ilişkileri ve farklı mekanizmalarla "rıza"nın inşası bu yapısal eşitsizliklerin üstünü örtme-

ye hizmet ediyor. "Fuhşun" varlığı ve talep yönünün hiç sorgulanmadığı bu sistemde özellikle de göçmen kadınlar "suçlular" ya da "gönüllü fahişeler" olarak "müşteriler", işveren, polis ve sade vatandaş tarafından sıklıkla suiistimal edilebiliyorlar. Kâğıtsızlıklarının şiddete uğramalarından daha önemli olduğu bu ortamda göçmen kadınların gönüllü mü zorunlu mu fuhuş yaptıklarına dair bir tartışma da anlamsızlaşıyor.

Sadece göçmen kadınlar için değil, genel olarak vatandaş kadınlar için de Türkiye gibi toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin yüksek olduğu, kadınların kolektif olarak itaat etmesine dair katı ve açık sosyal bağlamların var olduğu bir toplumda, kadınların fuhşu bir meslek olarak tercih etmesi fikrinin çok az geçerliliği bulunuyor. Bu tespit genelevlerdeki kadınların çoğunun tecavüz ve taciz sonucu fuhuş yapmaya başladıklarını gösteren araştırmalar ile de destekleniyor. Kadınların tercihlerini sınırlandıran ve hedefi oldukları şiddeti üretmeye hizmet eden bu yapısal eşitsizlikler içinde kadınların iradesini ve tercihlerini sorgulamak hiç de gerçekçi değil. Burada asıl sorgulanması gereken tercih kadın bedenine erişimi meşrulaştıran bu eşitsiz toplumsal cinsiyet ve "fuhuş" rejiminden fayda sağlayan erkeklerin tercihidir.

Tüm bu şiddeti üreten koşullar göz önüne alınırsa acilen kâğıtsız göçmen kadınların işyerlerinde ve seks endüstrisinde uğradıkları sömürü, cinsel taciz ve erkek şiddetini engellemeye yönelik tedbirler alınmalıdır. Toplumsal cinsiyete duyarlı bir göç politikası ve kadınların sınırdışı edilme korkusu olmadan uğradıkları sömürü ve tacizi şikâyet edebilme gücü kazanmaları en acil önlem olmalıdır. Bu şikâyetler ise ancak erkek şiddetine sıfır toleransın gösterildiği, erkek talebine yönelik tedbirler ve erkek şiddetini caydırıcı uygulamalar ile etkili kılınabilir. Türkiye, CEDAW (Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women - Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi) ve İstanbul Sözleşmesi gibi kadına yönelik şiddetle mücadele etmek üzere imzaladığı uluslararası sözleşmelerin bir gereği olarak hem vatandaş hem de göçmen kadınlara yönelik şiddeti engellemek zorundadır. Beraberinde sağlık, barınma, psiko-sosyal ve yasal destek gibi koruma ve güçlendirme mekanizmalarını hayata geçirmekle yükümlüdür.

Göçmen kadınların deneyimleri, sadece ikamet izni bile olsa, yasal bir korumanın onları çalışma ve sosyal yaşamda kurmak zorunda kaldıkları eşitsiz ilişkilerde güçlendirdiğini, haksızlığa karşı seslerini çıkarmalarını sağladığını gösteriyor. Bu da göçmen kadınların ikamet ve çalışma izinlerine erişimlerini sağlamanın önemine işaret ediyor. Bu önlemler sadece göçmenlerin uğradıkları sömürü ve cinsel tacizi engellemek için değil, genel olarak toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlamada, dolayısıyla daha adil bir toplum inşasında da önemlidir. Ancak bu önlemler alındıktan sonra fuhuş yapan göçmen ya da vatandaş kadınların "rıza"sından bahsedebiliriz.

KAYNAKÇA

Adalet Bakanlığı. (1961) *Genel Kadınlar ve Genelevlerin Tabi Olacakları Hükümler ve Fuhuş Yüzünden Bulaşan Zührevi Hastalıklarla Mücadele Tüzüğü*, [Online] Erişim tarihi: 20 Aralık 2016. http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/2.4.5984.pdf

Agustin, L. M. (2007) *Sex at the Margins: Migration, Labour Markets, and the Rescue Industry*, Zed Books, Londra.

Akın L. (2006) "Türkiye'de cinsel yolla bulaşan enfeksiyonların epidemiyolojisi", *Türkiye Klinikleri J Med Sci*. 26(6): 655-65, [Online] Erişim tarihi: 12 Mart 2015. http://www.turkiyeklinikleri.com/article/tr-turkiyede-cinsel-yolla-bulasan-enfeksiyonlarin-epidemiyolojisi-46564.html

Anayasa Mahkemesi (2016). Karar No: 2016/46 Karar tarihi: 26.5.2016, http://www.kararlaryeni.anayasa.gov.tr/Karar/Content/8295ece8-40f9-4c3a-835f-8bf338189759?excludeGerekce=False&wordsOnly=False

Atauz S., Akbaş, E. ve Atasü-Topcuoğlu, R. (2009) "Human trafficking in Turkey: Findings from Northeastern Anatolia", *Asian and Pacific Migration Journal*, 18(3): 419-440.

Ayata, A., Acar, F., Rittersberger-Tılıç, H., Umut-Beşpınar, F. ve Çelik, K. (2008) *Türkiye'de İnsan Ticaretinin Farklı Formlarına Olan Talebin İncelenmesi*, İçişleri Bakanlığı Yayını, Ankara.

Anderson, B. ve Shutes, I. der. (2014) *Migration and Care Labour: Theory, Policy and Politics*. Palgrave Macmillan, Londra.

Balseven-Odabaşı, A., Şahinoğlu, S., Genç, Y. ve Bilge, Y. (2012) "The Experiences of Violence and Occupational Health Risks of Sex Workers Working in Brothels in Ankara", *Balkan Medical Journal*, 29: 153-159.

BBC Türkçe. (2016) "AYM: 15 yaş altı her çocuğa cinsel davranış istismar değil", [Online] Erişim tarihi: 20 Aralık 2016. http://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-36798378

Bianet. (2003) "İlk Yasal Kazanım", [Online] Erişim tarihi: 20 Aralık 2016, http://bianet.org/kadin/siyaset/66-ilk-yasal-kazanim

Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı. (2016) "Yabancıların Çalışma İzinleri Hakkında Kanun (No. 4817)", [Online] Erişim tarihi: 12 Haziran 2016, http://www.mevzuat.gov.tr/Metin.Aspx?MevzuatKod=1.5.4817&MevzuatIliski=0&sourceXmlSearch

Çokar, M. ve Yılmaz-Kayar, H. (2011) *Seks İşçileri ve Yasalar: Tükiye'de Yasaların Seks İşçilerine Etkileri ve Öneriler*, Human Resource Development Foundation, İstanbul.

Coşkun, E. (2014) "Türkiye'de Göçmen Kadınlar ve Seks Ticareti", *Çalışma ve Toplum*, 3: 185-206.

— (2016a) "'Consent' issue in sex trafficking and evidences from Turkey", *Social Politics*, 23(3): 437-458.

— (2016b) "Türkiye'nin göç rejiminde toplumsal cinsiyet faktörü: Ugandalı göçmen kadınlar örneği", *Fe Dergi: Feminist Eleştiri* (8)1: 91-104

Dedeoğlu, S. (2007) *Women Workers in Turkey: Global Industrial Production in Istanbul*, IB Tauris, Londra.

Dedeoğlu, S. ve Gökmen, Ç. (2011) *Göç ve Sosyal Dışlanma: Türkiye'de Yabancı Göçmen Kadınlar*, Efil, İstanbul.

Dışişleri Bakanlığı. (2017) "Türkiye-Uganda Siyasi İlişkileri", [Online] Erişim tarihi: 05 Mayıs 2017, http://www.mfa.gov.tr/turkiye-uganda-siyasi-iliskileri.tr.mfa

Doezema, J. (1998) "Forced to Choose: Beyond the Voluntary v. Forces Prostitution Dichotomy" Kempadoo, K. ve Doezema, J. (der.) *Global sex Workers. Rights, Resistance and Revolution* içinde, Routledge, New York/Londra, 34-51.

Eder, M. (2015) "Turkey's Neoliberal Transformation and Changing Migration regime: The case of Female Migrant Workers" S. Castles (der.) *In International Human Mobility: Key Issues and Challenges to Social Theory* içinde, 133-150.

Ege, G. (2002) *Foreign domestic workers in Turkey: A new form of trafficking in Women?*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, ODTÜ Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Bölümü, Ankara.

Ehrenreich, B. ve Hochschild, A. R. (2002) *Global Woman: Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy*, Granta Books, Londra.

Erder, S. ve Kaşka, S. (2003) *Irregular Migration and Trafficking in Women: The Case of Turkey*, IOM, İstanbul.

Göç İdaresi. (2016a) "Türkiye'nin İnsan Ticaretiyle Mücadelesi", [Online] Erişim 22 Aralık 2016, http://www.goc.gov.tr/icerik3/turkiyenin-insan-ticaretiyle-mucadelesi_409_561_563

Göç İdaresi. (2016b) "2016 Türkiye Göç Raporu", Türkiye Göç İdaresi Genel Müdürlüğü, Ankara.

Gülçür, L. ve Ilkkaracan, P. (2002) "The 'Natasha' Experience: Migrant Sex Workers from the Former Soviet Union and Eastern Europe in Turkey", *Women's Studies International Forum*, 25(4): 411-421.

Hirata, H., Laborie, F., Le Doaré, H. ve Senotier, D. (2009) *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*, çev. Acar-Savran, Gülnur. Kanat Kitap, İstanbul.

Jeffreys, S. (1997) *The Idea of Prostitution*, Spinifex Press, Melbourne.

Kalfa, A. (2008) *Ex-Eastern European countries origin trafficking and women working in the sex sector*, Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi, Ankara Üniversitesi Kadın Çalışmaları, Ankara.

Karamustafa, G. (1998) "Objects of desire-a suitcase trade (100 dollars limit)" K. Koser and H. Lutz (der.) *The New Migration in Europe. Social Constructions and Social Realities* içinde, MacMillan, Londra ve Basingstoke, 1-20.

Kempadoo, K. (2005) "Introduction: From moral panic to global justice: Changing perspectives on trafficking" Kamala Kempadoo, Jyoti Sanghera, and Bandana Pattanaik (der.) *Trafficking and prostitution reconsidered: New perspectives on migration, sex work, and human rights* içinde, Paradigm Publishers, Boulder, CO., vii-xxxiv.

Kofman, E. ve Raghuram, P. (2015) *Gendered Migrations and Global Social Reproduction*, Palgrave Macmillan, Londra.

Lutz, H. (2010) "Gender in the Migratory Process", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36(10): 1647-1663.

Morokvasic, M. (1991) "Fortress Europe and Migrant Women", *Feminist Review*, 39: 69-84.

Morokvasic, M. (2004) "Settled in Mobility: Engendering Post-Wall Migration in Europe", *Feminist Review*, 77: 7-25.

NTV. (25 Kasım 2001) "N.Ç. Davası Utançla Bitti", [Online] Erişim tarihi: 07 Şubat 2016, http://www.ntv.com.tr/turkiye/n-c-davasi-utancla-bitti,PvXNReEdE0uGR0HHcsowDQ

Outshoorn, J. (2005) "The Political Debates on Prostitution an Trafficking of Women", *Social Politics: International Studies in Gender, State and Society*, 12(1): 141-155.

Outshoorn, J. der. (2004) *The Politics of Prostitution: Women's Movements, Democratic States and the Globalisation of Sex Commerce*, Cambridge University Press, Cambridge.

Özkan, M. ve Akgün, B. (2010) "Turkey's opening to Africa", *The Journal of Modern African Studies*, 48(4): 525-546

Pasaport Kanunu. (1950) "Mevzuat.gov.tr", [Online] Erişim tarihi: 20 Aralık 2016, http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.5682.pdf

Pateman, C. (1988) *The Sexual Contract*, Stanford University Press, Stanford.

Sassen, S. (2001) "The Excesses of Globalisation and the Feminisation of Survival", *Parallax*, 7(1): 100-110.

Shrover, M. ve Moloney, D. (2013) *Gender, Migration and Categorisation: Making Distinctions between Migrants in Western Countries 1945-2010*, Amsterdam University Press, Amsterdam.

Şenses, N. (2016) "Rethinking Migration in the Context of Precarity: The Case of Turkey", *Critical Sociology*, 42(7-8): 975-987.

Toksöz, G. ve Ünlütürk-Ulutaş, Ç. (2012) "Is Migration Feminized? A Gender- and Ethnicity-Based Review of the Literature on Irregular Migration to Turkey" Paçacı-Elitok, S. ve Straubhaar, T. (der.) *Turkey, Migration and the EU: Potentials, Challenges and Opportunities* içinde, Hamburg University Press, Hamburg, 85-113.

UN (United Nations). (2016) "International Migration Report 2015: Highlights", United Nations, New York, [Online] Erişim tarihi: 03 Nisan 2016, http://www.un.org/en/development/desa/population/migration/publications/migrationreport/docs/MigrationReport2015_Highlights.pdf

UN (United Nations). (2017a) "Country Profile: Uganda", [Online] Erişim tarihi: 07 Mayıs 2017, http://data.un.org/CountryProfile.aspx?crName=uganda

UN (United Nations). (2017b) "Country Data: Uganda", [Online] Erişim tarihi: 07 Mayıs 2017, http://data.un.org/countryData/Data/Show/UGA

Ünlütürk-Ulutaş, Ç. (2009) "Yoksulluğun Kadınlaşması ve Görünmeyen Emek", *Çalışma ve Toplum*, 2: 25-40.

Williams, F. (2014) "Making Connections across the Transnational Economy of Care" Anderson, B. and Shutes, I. (ed.) *Migration and Care Labour: Theory, Policy and Politics* içinde, Palgrave Macmillan, Londra.

Yükseker, D. (2003) *Laleli-Moskova Mekiği: Kayıtdışı Ticaret ve Cinsiyet İlişkileri*, İletişim, İstanbul.

Zengin, A. (2011) *İktidarın Mahremiyeti*, Metis, İstanbul.

Zlotnik, H. (1 Mart 2003) "The Global Dimensions of Female Migration", *Migration Information Source*, [Online] Erişim Tarihi: 11 Aralık 2016, http://www.migrationpolicy.org/article/global-dimensions-female-migration

Kum zencileri: Siber ırkçı söylemde Türk imgesi ve tarihsel revizyonizm (Stormfront.org örneği)

*Tevfik Orkun Develi**

Özet: Bu çalışmada, çıkar amaçlı grupsal rekabet çerçevesinde yorumlanan ırkçılığın dijital kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla etki alanının genişlediği ve çevrimiçi faaliyet aracılığıyla ırkçı şiddeti özendiren nefret söyleminin yeni bir boyut kazandığı değerlendirilmektedir. Irkçı sosyal ağların dijital nefretin küresel yayım merkezine dönüşmesiyle, kendilerini beyaz üstünlükçü, beyaz nasyonalist veya neo-Nazi gibi toplumsal kimliklerle tanımlayan sanal cemaatler ortaya çıkmıştır. Bu cemaatler, biyo-kültürel sınıflandırmalarla kendilerinden aşağı olarak kabul ettikleri ötekiler üzerinde bir tür ezeli üstünlük iddiasını dillendirmektedir. Siber ırkçı ideolojik söyleme ev sahipliği yapan *Stormfront.org*, birbirinden ilkesel ve yöntemsel olarak zaman zaman ayrılan pek çok ırkçıyı bir araya getiren en eski ve en geniş katılımlı sosyal ağlardan bir tanesidir. *Stormfront*'ta beyaz olmadıkları gerekçesiyle pek çok farklı etnik ve dinsel grup gibi Türklerin de yoğun olarak ırkçı nefrete maruz kaldıkları görülmektedir. Forum üyeleri tarafından ırksal özellikleri, tarihsel geçmişi ve kültürel birikimiyle ötekileştirilen Türkler, tarihsel revizyonizmle desteklenen son derece olumsuz bir imgenin taşıyıcısıdır. Bu bağlamda, forum üyeleri tarafından ırk olarak Moğol, kültür olarak Arap ve siyaseten de Yahudi olarak tasvir edilen Türkler, Avrupalı adı verilen uluslar-üstü bir kimliğin karşısına konumlandırılarak nefret söyleminin popüler bir konusu haline getirilmektedir.

Anahtar sözcükler: Irkçılık, Türkofobi, İslâmofobi, Beyaz üstünlükçülük, Beyaz nasyonalizm, tarihsel revizyonizm.

Giriş

Rudyard Kipling'in "Beyaz Adamın Yükü" ("The White Man's Burden") adlı şiirinin üzerinden yüz yılı aşkın bir zaman geçmesine karşın, bugün aynı yük kimilerine göre eskisinden daha ağırdır. Yirminci yüzyıl, sağ totaliter ütopyaların "karanlık kıtadaki" hezimetine sahne olsa da ideolojilerin tarihe rehberlik et-

(*) Arş. Gör., Doktorant, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

mekten ziyade inanç ve politik davranışın belirleyicisi olduğu (Mazower, 1998: 13) hatırlandığında, ırkçılığın günümüzde niçin Johann G. Herder veya Johann G. Fichte gibi romantik milliyetçilerin zihin dünyasında, Arthur de Gobineau gibi özcü teorisyenlerin çalışmalarında ya da 1945'te Berlin'in yıkıntıları altında kalmadığı daha rahat anlaşılabilir.

Şunu belirtmek gerekir ki, ırkçılık yalnızca milliyetçiliğe eklemlenebilen bir eğilim olmayıp çoğu zaman kendisiyle karıştırılan bu kavramdan çok daha dirençlidir. Aristoteles'in Yunan vatandaşları ile kendilerini yönetme becerisinden yoksun olduğunu ileri sürdüğü "barbarlar" –ve hatta açıkça alt-insan (*subhuman*) olarak nitelendirdiği kadınlar– (Hund, 2003: 17) arasında yaptığı ayrım veya köleliği doğal bir müessese olarak meşrulaştırma biçimi, bilinen en eski ırkçı temayüller arasındadır (Jackson ve Waidman, 2006: 3). Yunan antikitesinde fizyonomi ya da ten rengi gibi fiziksel özelliklere dönük farkındalığın, ırksal önyargılar veya bunlarla ilişkili ayrımın gerekçesini teşkil edip etmediği bir tarafa bırakılırsa (Davies, 1988: 4-5), ırkçılıkla ilgili günümüze dek uzanan birçok probleme kaynaklık eden temayüllerin, insanlık tarihi kadar geriye götürülebileceğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Kuramsal çerçeve: Irkçı sanal cemaatler

Irkçılığa içkin "nefret söylemi" veya benzer içeriğin tanımı üzerinde halen bir uzlaşının bulunmayışı,[1] keza ırkçı söylemin "ilk bakışta makul ya da olağan görünen ifadelerin arkasına gizlenmiş olabileceği" gibi ihtimaller, bu problemlerin bazılarını teşkil etse de bilhassa beyaz ırkın üstünlüğünü açıkça savunan iddiaların dijital çağdaki yerini henüz 1970'ler kadar erken bir tarihte almaya başladığı söylenebilir (Akdeniz, 2016: 3). Siber ırkçılık (*cyber racism*) ise nispeten yenidir. İlk kez 2002 yılında İngiliz sosyolog Les Back tarafından ortaya atılan bu kavram, Avrupa ve Kuzey Amerika'da var olan beyaz üstünlükçü (*white supremacist*) söylemin internet ve dijital medya aracılığıyla ulusal sınırların ötesine taşınması olarak tanımlanmıştır (Daniels, 2009: 4). Böylelikle beyaz üstünlükçü düşünce, dışarıdan herhangi bir müdahale olmaksızın, beyazların kendilerini gitgide popüler hale gelen çoğulcu sivil zeminin dışına çekmesine imkân tanıyan ve yalnızca kendilerine özel bir dijital uzamda, kültürel değerlerin, hoşgö-

1 Tanıma yönelik olarak ırkçılığın geniş anlamda beş temel bileşene sahip olduğu söylenebilir. Bunlar: i) bir ırkın –nadiren de bazı ırkların– diğerlerinden üstün olduğu inancı. ii) bu üstünlük ve aşağılık düşüncesinin biyolojik ya da biyo-antropolojik bir mahiyeti olduğu gerekçesiyle eğitim ve sosyal çevre yardımıyla değiştirilmesinin mümkün olmadığı iddiası. iii) kolektif biyolojik eşitsizliklerin toplumsal ve kültürel düzene yansıdığı kabulüyle, biyolojik üstünlüğün "üstün medeniyet" söylemine çevrilmesi. Böylelikle, biyoloji ve toplumsal koşullar arasında bir devamlılık olduğunun vurgulanması. iv) "üstün" ırkların, "aşağı" ırklar üzerindeki tahakkümünün meşrulaştırılması. v) "saf" ırkların var olduğuna duyulan inanç ve ırkların karışmasının bunlar üzerinde kaçınılmaz olumsuz etkilerinin (yozlaşma, zayıflama vb.) olacağı düşüncesi. Ayrıntılı bilgi için bkz. (De Benoist, 1999: 14).

rünün ve ırksal eşitliğin sorgulandığı ırkçı bir algıyı pekiştirme şansı bulmuştur (8). Bu imkân, grup aidiyetinin fiziksel halinde bulunan ortak değer sistemlerinin, normların, kuralların, kimlik bilincinin, sadakat ve birlik duygularının geleneksel biçimde korunduğu fakat geçmiş kavramsallaştırmaların aksine coğrafi yakınlık nosyonundan bağımsız "sanal bir cemaatin" ortaya çıkışı bağlamında değerlendirilmelidir (Bowman-Grieve, 2009: 990).

Dijital platforma yayılmış ırkçı sitelerin en eskisi olarak çevrimiçi faaliyetini 1995 yılından beri aktif olarak sürdüren *Stormfront* (Kaplan ve Weinberg, 1998: 161), bu türden bir cemaatin en iyi bilinen örnekleri arasındadır. Söz konusu oluşum, kendisine slogan olarak seçtiği "dünya çapında beyaz gurur" ("white pride world wide") çağrısına paralel olarak Avrupa, İskandinavya ve Baltık ülkelerine ayrılan üç genel kategoriye ek olarak İtalya, İspanya, Portekiz, Hırvatistan, İngiltere, Kanada, Avustralya, Yeni Zelanda, Fransa, İrlanda, Hollanda, Belçika, Rusya, Güney Afrika ve Macaristan gibi ülkelere özel, uluslararası –hatta kıtalararası– bir ağ kurmayı başarmıştır.

Benzer şekilde, Amerika Birleşik Devletleri'nde, bazı aralıklarla, iç savaşın sona erdiği 1865 yılından bu yana siyahlara, Yahudilere, Katoliklere ve göçmenlere karşı yürüttüğü terör eylemleriyle bilinen "Ku Klux Klan - (KKK)" (The Southern Poverty Law Center, 2011: 4, 20), ülkenin neredeyse tamamına yayılmış şubeleriyle kendi tabirlerince "görünmez imparatorluk" olarak adlandırılan (Knights of the Ku Klux Klan, 1921: 4) bir tür kapalı komün geleneğine sahiptir. Oluşumun Alabama merkezli şubelerinden biri olan "The Imperial Klans of America"nın (IKA) açılış sayfasına konulan bildiri, aynı cemaat tanımına uygun bir başka örnektir:

> Şayet beyaz ırktan değilseniz bu site *sizin*[2] gibiler için değildir! Düşmanlarımız sevsin ya da sevmesin, fikirlerimizi özgürce ifade etme hakkımızı saklı tutuyoruz. IKA: Çamurlardan, Latinlerden, Yahudilerden ve zencilerden nefret eder. Bu bizim en doğal hakkımızdır![3] (Bowman-Grieve, 2009: 992).

Toplumsal bir problem olarak nefret söyleminin kapsamına yönelik fikir ayrılıklarının yanı sıra gerek internet erişiminin küresel kapasitesi gerekse buradaki iletişimin gözlemlenmesi ve takip edilmesindeki zorluklar göz önüne alındığında, ırkçı içerik ya da "terörist" propaganda barındıran çevrimiçi platformların sayısı hakkında net bir bilgi verebilmek neredeyse imkânsızdır (Akdeniz, 2016: 8). Örneğin, Avrupa Konseyi, 2003 yılı itibarıyla internet üzerinde 2.500'ü Amerikan menşeli olmak üzere nefret söylemi barındıran 4.000 ka-

2 Metin içi vurgularda aksi belirtilmediği müddetçe alıntıların özgün haline sadık kalınacaktır.

3 Çamur (mud) sözcüğü, Afrikalı, Ortadoğulu ya da genel olarak Asyalıların ten rengine yapılan açık ve aşağılayıcı bir göndermedir. Benzer biçimde, İngilizce özgün metinde, Latin Amerikalılar için "spic", Yahudiler için "kike" ve siyahlar için de "nigger" gibi oldukça mütecaviz sözcükler kullanılmıştır.

dar ırkçı site tespit etmiş, İngiltere ve Fransa'daki bağımsız araştırma kuruluşları ise bu sayının 2004 yılı itibarıyla 60.000'e yaklaştığını duyurmuştur (Daniels, 2009: 5). Amerika'da bulunan Simon Wiesenthal Merkezi ise Şubat 2011 itibarıyla ırkçı içerik barındıran toplam 14.000 çevrimiçi platformun var olduğunu duyurmuş ve bu sayının bir yıl öncesine kıyasla %12'lik bir artış gösterdiğini rapor etmiştir (Akdeniz, 2016: 8).

Irkçı söyleme ilişkin sınırların belirlenmesindeki zorluklar ve radikal-sağ örgütler arasındaki yadsınamaz birtakım yöntemsel farklılıklara rağmen, kendilerini beyaz üstünlükçü ve beyaz nasyonalist[4] (*white nationalist*) olarak tanımlayan oluşumların çevrimiçi faaliyetinde belirleyici rol oynayan ırkçı nefretin motivasyon kaynaklarını şu şekilde özetlemek mümkündür:

i. Beyaz ırkın neslinin devamı için "beyaz gurur" (*white pride*) şiarına yapılan özel vurgu.[5]
ii. Hükümet ve medya organlarının kilit pozisyonlarında yer aldığı düşünülen Yahudilerin, göç politikalarını ve çok-kültürlü idealleri düzenleyip yücelterek beyaz ırkı kasıtlı olarak cahil bıraktığı ve böylelikle onun yok olmasını hedeflediği yönünde benimsenen bir komplo teorisi: Siyonist İşgalindeki Hükümet (*Zionist Occupied Government* veya ZOG).
iii. Beyaz olmayan ırklara ve melezleşmeye karşı duyulan nefret.
iv. Kaçınılmaz bir "ırk savaşının" gerçekleşeceğine yönelik inanç (*Racial Holy War* veya RAHOWA).
v. Bir tür revizyonizmin benimsenmesi (Bowman-Grieve, 2009: 995).

Charles W. Mills'e göre (1999: 18) ırkla ilgili problemlerde öne sürülen sözleşme, onu imza edenler için tersine çevrilmiş yeni bir epistemolojiyi, "cehaletin epistemolojisini" ortaya çıkarmakta ve "beyazların kendi inşa ettikleri dünyayı anlayamamaları gibi ironik bir sonuç" doğurmaktadır. Aynı kavramın beyaz üstünlükçü söylemin çevrimiçi varlığına da anlam kazandırdığı söylenebilir. Irkçı bakış açısını benimseyen bireyleri bünyesinde toplayan dijital platformlar, "kendi inşa ettikleri dünyada sahip oldukları imtiyazın farkında olmayan beyaz-

4 İngilizce'deki "nationalist" sözcüğüne karşılık olarak Türkçede "milliyetçi" ve "ulusçu" gibi sözcüklerin kullanıldığı bilinmektedir. Öte yandan "white nationalist" kavramının "millet" veya "ulus" tanımlarını aşan bir kasıt içerdiği söylenebilir. Mevzubahis terminolojik sebepler dolayısıyla bu çalışmada "white nationalist" ifadesine karşılık olarak "beyaz nasyonalist" şeklinde bir kullanıma gidilmiştir. Beyaz nasyonalizmin bu ideolojiyi benimseyen kişilerce yapılmış ayrıntılı bir tanımı için bkz. (Jack Boot vd. 2013: 1-7).

5 "Beyaz gurur" söylemi, ırkçı bir motivasyon olmasının yanı sıra bu gururu taşıyanlar tarafından üstlenilen nihai bir misyona gönderme yapmaktadır. Kısaca "14 Sözcük" adlı bir sloganda dile getirilen bu görev, 1983 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nde faaliyet gösteren "The Order" adlı beyaz üstünlükçü ve devrimci örgütün kurucularından David Lane tarafından ortaya konmuştur. 14 Sözcük'ün açılımı şu şekildedir: "Halkımızın varlığını ve beyaz çocuklar için bir geleceği güvence altına almalıyız." – "We must secure the existence of our people and a future for white children." (Bkz. Camus, 2012: 238).

ların mağdurlara dönüştüğü" ve bunu herhangi bir yaptırıma maruz kalmadan dile getirdikleri birer kürsü görevi görmektedir (Daniels, 2009: 20).

Elde edilen bu verilerden hareketle çevrimiçi ırkçı söylemi üç temel kuram çerçevesinde ele almak mümkündür. Bunlardan birincisi, sosyal-psikolojik bir yaklaşımla geleneksel ırkçılığın yerini yeni bir anlayışa bıraktığı yönündeki görüştür. Çoğunlukla sembolik ırkçılık (*symbolic racism*) veya ırkçı hınç (*racial resentment*) olarak adlandırılan bu anlayışa göre, ırkçılığın geleneksel hali çocukluktan itibaren bir nesilden diğerine aktarılır ve beyaz olmayanlara yönelik pozitif ayrımcılık veya benzeri davranışlar, büyük oranda negatif basmakalıplarca (*stereotype*) belirlenir (Bobo ve Fox, 2003: 323; Henry ve Sears, 2002: 255). İkinci yaklaşım, sosyo-yapısal olarak çatışan grup çıkarlarını merkeze koyar. Buna göre, önyargı doğru sosyalleşme ile çözülebilen irrasyonel bir temayül olmayıp, sembolik kaynaklar ya da imtiyaz için sürdürülen rekabet ve mücadelenin bir sonucudur (Bobo ve Fox, 2003: 323). Üçüncü ve son yaklaşım ise her iki modelin aksine, ırkçı önyargıların ortaya çıkışını bireycilik ve hakkaniyet gibi "renk körü" politikaların varlığıyla ilişkilendirmektedir (Bobo ve Fox, 2003: 323; Sniderman ve Carmines, 1997: 15-16).

Çevrimiçi ırkçılığın sınırları, nefretin beslendiği kaynakların çeşitliliği ve kuramsal çerçeve ölçüsünde daralıp genişleyebilen bir nitelik arz etmektedir. Bu çalışmada belirlenen sınırlara sadık kalmak koşuluyla problemin özellikle ikinci modelle uyum içerisinde olduğu söylenebilir. Konunun sosyal-psikolojik yönü, daha önce zikredilen Aristoteles örneğinde olduğu gibi "nesillerce aktarılan miras argümanına" iyi bir dayanak teşkil etmekle birlikte, onun içinde bulunduğumuz zamana adapte oluş biçimini "çatışan grup çıkarları" çerçevesinde ele almanın daha tutarlı sonuçlar ortaya koyacağını söylemek mümkündür. Üçüncü modelin tercih edilmeme sebebi ise bu yaklaşımın ırkçılıkla ilgili konuları daha ziyade güncel iç politik tartışmalar etrafında ele alması ve belirli bir bölgenin ya da ulusun coğrafi sınırları dışına taşan yerel-ötesi beyaz söylemin (*translocal whiteness*) (Daniels, 2009: 7) doğasını anlamada yetersiz kalmasıdır.

O halde, bu çalışmada ırkçılık kavramının "grup eşitsizliği" ve "ırksal tahakkümün kurumsal hali" özelinde ele alındığı söylenebilir. Irksal tahakküm, ast olarak kabul edilen ırk grubunun, baskın gruptan biyolojik veya kültürel olarak aşağı olduğu inancına dayanmaktadır. Bu inanç kümesi, toplumsal ayrımcılığı buyurarak ve onu haklı göstererek, ast olan grubun düşük statüsüne meşruiyet kazandırmaktadır. Ayrımcılık ise "toplumsal ilişkilerin kompleks bir sistemi" olup, gizli veya aleni olarak belirli grupların "sosyal, politik ya da ekonomik fırsatlarını kısıtlama faaliyeti" olarak tanımlanabilir (Bobo ve Fox, 2003: 319).

Siber ırkçılığın, mevcut konumunu sağlamlaştırma ve hatta ona meşruiyet kazandırma gayesindeki nefret gruplarına, bu istenç tarafından tetiklenen çıkar çatışmasını küresel ölçekli bir zemine yaymak için gerekli imkânları sağladığı söylenebilir. Küresel düzeye sıçratılmak istenen mücadelenin karakterini, ön-

celikle ulusal kimlikleri aşan bir ırk bilincine yönelik farkındalık yaratma gayesiyle özdeşleştirmek mümkündür. Bu çabayı, çatışmanın yerel boyutundan ayrı düşünmek mümkün olmasa da iki cephede birden verilen mücadelenin problem alanlarında bazı farklılıkların bulunduğu ifade edilebilir.

Çatışmanın sınırları

Öncelikle, çatışmanın yerel sınırları çoğunlukla seçim kampanyaları, çok-kültürlülük veya göçmenlik gibi konuları kapsamaktadır. Ağırlık merkezinde ise beyaz olmaktan ileri gelen ve "en doğal hak" olduğu düşünülen ayrıcalıkların, "eşitlikçi dayatmalar" sebebiyle ortadan kaldırıldığı iddiası yer almaktadır. Böylece demokratik sistemin hükümeti ele geçiren gizli ya da açık baskı ve çıkar grupları tarafından –ZOG örneğindeki gibi– sistematik biçimde manipüle edilerek beyazların "mağdurlara" dönüştüğü ırk merkezli bir politik söylem ortaya çıkmaktadır.

Küresel boyutta cereyan eden çatışmanın arka planında ise aynı ırkçı basmakalıplara ev sahipliği yapan –özellikle– iki kaynağın bulunduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi, yabancılara karşı tutumsal, duygusal ve davranışsal önyargıların korkuya ve nefrete dönüşmesi, yani zenofobinin (*xenophobia*), etno-merkezcilikle karakterize edilen bir üstünlük söylemine evrilmesi (Yakushko, 2009: 43-44), ikincisi ise revizyonist tarih anlayışının benimsenmesidir. Bu yaklaşım, tarihyazımının kanıtlara dayalı muhtemel bilgisi ile belirsiz kurgular arasındaki çizgiyi bulanık hale getiren, bilim felsefesinin karşısına yanlış argümanların, kasıtlı veya kasıtsız yanlış anlamaların yerleştirildiği, tarihsel değer sistemlerinin ve ehemmiyetin ahlâki olarak sorgulandığı bir yöntemin benimsenmesi (Tucker, 2008: 3) olarak özetlenebilir. Burada revizyonizmin provokatif, köklü inançları sorgulayan ve konformizme karşı duran özgün hali ile suçların inkârı, gerçeğin çarptırılması, müfrit politikacılardan tarih önünde özür dileyen yorumu (Petrović, 2008: 18) arasındaki terminolojik farkın altının çizilmesi gerekir. Yahudi Soykırımı'nın (*holocaust*) inkârı, revizyonizmin bu ikinci ve deforme türünün en bilinen örneğidir. Ortodoks metotlara dayalı olarak hakkında tarihsel kanıtlar sunulan Yahudi Soykırımı'nın varlığı, ana akım tarihyazımının standart epistemolojisini tartışmaya açan bir yaklaşımla, "bağnaz tarihçilerin galip gelenlerin adaletini savunduğu" ve "gerçeği görmekten aciz" oldukları (Tucker, 2008: 3) gibi gerekçelerle reddedilmektedir. Michael Shermer'in ve Alex Grobman'ın (2009: 231-256) deyimiyle "tecavüze uğrayan tarih", böylece ulusal mitler ve komplo teorileriyle, özsaygı, özgüven, suç bastırma ve kendini beğenmişlik gibi terapötik etkiler ortaya çıkarmakta, uzlaşmacı-bilişsel standartların değersizleştirilerek psikolojik bir zeminde (Tucker, 2008: 3-7) "beyaz mağduriyetin" küresel söyleminin bir aracı haline getirilmektedir.

Türk korkusu

Bu bağlamda, antisemitizm ve Yahudi Soykırımı'nın inkârı kadar baskın olmamakla birlikte Türklüğe, Türk kültürüne ve Türk halklarına ilişkin modern basmakalıplara kaynaklık eden sığ, yatıştırıcı ve alaycı söylemleri de içerecek biçimde, ırkçılığa meyleden diğer tüm fobiler gibi oldukça dirençli bir yapı arz eden Türk korkusunun (*turkophobia*), tarihe ve dine demirlemiş antipatinin kavramsal bir dışavurumu olarak (Taras, 2013: 79) ırkçı paradigmanın en eski problem alanlarından birini teşkil ettiği söylenebilir. Zira zıt-yönlü duyguların ortaya çıkışını, kimi zaman Hunlarda (Hernandez, 2009: 218-219), kimi zaman ise Müslüman Arap fetihleri ve Şarlman zamanlarından bu yana Akdeniz'in iki yakası arasındaki dinsel ve siyasal bölünmüşlükle simgelenen hoşgörüsüzlükte (Marchetti, 2005: 9) bulmak mümkündür. Öyle veya böyle, ırkçı söylemde Türkler, tek özgün medeniyet olarak kabul edilen Avrupa'nın yaratıcısı ve taşıyıcısı olan "beyaz ırkın tarihsel anti-kahramanı" olarak betimlenmektedir. Bu karşıtlık, revize edilen tarihsel verilerle günümüzde Avrupa'da göçmen veya azınlık olarak bulunan yaklaşık 5,5 milyonluk Türk nüfusa (TAVAK, 2015: 3) yönelen tehdit algısını canlı tutmaktadır. Böylece Türkler, *Stormfront* ve *Vanguard News Network* gibi siber ırkçılığın ünlü ağlarında "beyaz adamın kamburunu" andırır biçimde çoğu zaman mağduriyetten beslenen bir nefret söyleminin hedefi haline gelmektedir.

Çevrimiçi ağlarda ırkçılık: *Stormfront.org* örneğinde Türk imgesi

Stormfront, 1995 yılının Nisan ayında, Amerikan Nasyonal Sosyalist Partisi'ne mensup Güney Floridalı bir genç olan Don Black ve henüz 20'li yaşlarda iken KKK saflarına katılarak zamanla örgütün "Büyük Ejder" adı verilen en üst kademesine kadar yükselen David Duke[6] tarafından kurulmuştur (Caren vd. 2012: 172). Halen internetin en eski ve en geniş katılımlı ırkçı platformu olarak kabul edilen *Stormfront*, 2016 itibarıyla 315 bini aşkın aktif üye tarafından açılan, yaklaşık 940 bin konu hakkında 12 milyondan fazla mesaja ev sahipliği yapmakta olup yirmi dört saat içerisinde ortalama 63 bin kişiyi aşan bir ziyaretçi trafiğine sahiptir (Stormfront, t.y.a). Beyaz nasyonalist ideolojinin sözcüsü olarak üyelerinden her ay yüklü bağışlar toplayan, düzenli aralıklarla radyo yayınları yapan ve televizyon kanalları da dahil olmak üzere fırsat bulduğu her türlü kitle iletişim platformunda var olmaya çalışan bu oluşum, kendisini ZOG inanışına paralel olarak "Yahudilerce ele geçirilmiş ana akım medyanın" alternatifi olarak sunmaktadır. Azınlık olmakla ilişkilendirilen bir mağdur psikolojisini, karşıt grup-

6 Amerikan başkanlığı için yürütülen seçim kampanyalarından, Atlantik'teki mikro devletlere yönelik başarısız darbe girişimlerine kadar pek çok faaliyete adları karışan Duke ve Black, 1980'li yılların başından buyana beyaz üstünlükçü söylemin en önemli temsilcileri arasında yer almaktadır, bkz. (Caren, Jowers ve Gaby, 2012: 172).

lar aleyhinde birleşmenin bir tür vasıtası haline getiren *Stormfront*, bunu manşetinde şu ifadelerle dile getirmektedir:

> Bizler ırkçı-realist ve idealist bir topluluğuz. Bizler *gerçek* çeşitliliği ve *tüm* halklar için bir yurdu destekleyen Beyaz nasyonalistleriz. Binlerce örgüt, Beyaz olmayan azınlıkların çıkarlarına, değerlerine ve mirasına katkıda bulunuyor. Biz ise kendimizinkilere...
> *Biz yeni ve kendini savunan Beyaz azınlığın sesiyiz! Hakikati söyleyin ve kimseden korkmayın!* (Stormfront, t.y.b).

Burada tüm halklar için desteklenen yurt fikrinin, eşitlik ilkesine veya self-determinasyona yapılan bir vurgu olmadığı açıktır. Aksine "herkes için yurt" fikri, beyazlarla beyaz olmayanların bir arada yaşamadığı ve –kendinden önce gelen cümleden de anlaşılabileceği gibi– çok-kültürlülüğün reddedildiği bir ayrışma talebi olarak değerlendirilmelidir. Dahası, ırkçılığın bu ve benzeri ılımlı söylemler ardına gizlenmesi, yasal denetim baskısını hafifletmenin bir yolu olarak yorumlanabilir. Zira *Stormfront*'un kurucu isimlerinden Don Black, üyelerin paylaşımda bulunmadan önce profan üsluptan, ırksal yakıştırmalardan ve Amerikan yasalarına aykırı eylemlerden özellikle kaçınmaları gerektiğini belirtmektedir (Black, 2001: 1). Ne var ki, yasal yaptırımlara maruz kalmamak için görünürde sergilenen bu hassasiyetin gönderi içeriklerine ya da forum yönetiminin tutumuna yansıdığını söylemek oldukça zordur. *Stormfront* bünyesinde Türklere yönelik kullanılan aşağılayıcı ifadelerin bu duruma açık birer delil teşkil ettiğini söylemek mümkündür.

Arap olarak Türk

Türkler için kullanılan "kum zencisi" (*sand nigger*) tabiri, bu ifadelerin en bilindik örneğidir. Bu tabir, XX. yüzyılın başında "koyu gözlü, siyah saçlı ve zeytin rengi tene sahip" olmalarının yanı sıra dil ve kültürel pratikleriyle diğer göçmenlerden ayrılan Ortadoğu kökenli gruplara yakıştırılan zenofobik bir lakaptır (Bakalian ve Bozorgmehr, 2013: 1141). Eşanlamlı olarak kullanılan bir başka takma ad ise "deve binicisi"dir (*camel jockey*). Dinsel ayrımla pekiştirilmiş ırkçı nefretin izlerini taşıyan her iki tabirin de Ortadoğu toplumlarını –belirgin biçimde Arapları– nitelediği (Kennedy, 1999-2000: 87) ve Türklerin de aynı küme içerisine yerleştirildiği söylenebilir. Zira İngilizcede Müslüman anlamına gelen "Muslim" sözcüğünün "mud" (çamur) ve "slime" (balçık/sümük) anlamına gelecek biçimde, "mudslime" olarak değiştirilmesi, Türkleri aşağılamak amacıyla sıklıkla başvurulan sözcük oyunlarından bir tanesidir:

> Umudunu kesme Beyaz kardeş. Lanetli çamur [mudslime] Turkleri Ortadoğu'ya sürmeyi unutma (john robinson, 2004: 3).

> Yakında bütün çamur [mudslime] istilacılar, Avrupa'dan ve dahası, Avrupalıların meskûn olduğu topraklardan sürülmüş olacak! (Once were Vikings, 2011: 13).

> Tüm bu orta sınıfın Türkiye'ye gidiyor olduğuna inanamıyorum. (...) Avrupa'yı gezin. Görülüp keşfedilecek çok şey var. Kum zencilerinin ülkesinde ucuz tatil ve içkinin takdir edilecek bir tarafı yok. (S.S. Lazio, 2013: 2).

Bunlardan ayrı olarak, *Stormfront*'ta Türklere karşı beslenen nefretin "çöl zencisi" (*dune coon*), "kırma" (*mongrel*), "dışkı" (*turd*), "kebap yiyici" (*kebab eater*), "fes takıcı" (*fez wearer*) gibi pek çok alçaltıcı ifadeyle sürekli biçimde dile getirildiği söylenebilir. Türkleri spesifik olarak ele alan tartışmalar ise bütüncül imgenin olumsuz yapısını açıkça gözler önüne sermektedir:

> [Türkler] kolaylıkla bir şey çalabilir, asla hoş karşılanmayacakları yerlerde kolaylıkla ortaya çıkabilir, çocukları veya kadınları kolaylıkla öldürebilirler. Kendilerine ait olmayan tarihi kolayca sahiplenebilir, aynı anda beyaz, siyah, melez, Yahudi ve dahası olabilirler. Bin tane farklı tipe bürünebilir, kolayca çoğalabilirler. Ne kadar medeni olduklarını, iş kadınlarını ve ülkelerinin ne kadar demokratik olduğunu göstermeye çalışırlar. Bir şey yaratamazlar. Bir Türk, Ari mirasıyla övünebilir, bir Yahudi ile veya Avrupa Birliği ile işbirliği yapabilir; çünkü Avrupalı olarak kabul görmek onların kırk yıllık rüyasıdır. Yahudiler gibi, aynı anda bir Beyaz nasyonalist, kökten dinci ya da Özbek milliyetçisi olabilirler (EAra, 2004: 1).

> Muhtemelen yeryüzünü lanetleyen gelmiş geçmiş en tiksinti verici ırklardan bir tanesidir. Bazen hangisi daha kötü diye merak ediyorum; Yahudiler mi yoksa Türkler mi? (William Broad, 2010: 1).

Yunanların ve Orta Avrupalıların Türk adını duyduklarında tükürmelerinin bir sebebi var; çok çirkin, kıllı, barbar, istilacı ve işgalci olmaları... Şayet Türkler kendi Müslüman kültürleri ile bu kadar gurur duyuyorlar ise neden kendilerini sürekli olarak Avrupalı gibi satmaya çalışıp Avrupa Birliği'ne girmek için uğraşıyorlar? Araplar, Pakistanlılar ya da Afganlar gibi koyu, kıllı, kafasız diğer Müslümanlarla birlik kurmaya çalışmaları gerekmez mi? Eğer Müslümanları biz Beyazlar ile mukayese edeceksek, İranlı Persler, Türklerden çok daha iyidir derim. Müslümanların, kadınlarını kara giysilerle tamamen örtünmeye zorlamalarının sebeplerinden biri de bu Müslüman Türk kadınlarının çok ama çok çirkin olmasıdır. Müslüman erkekler de çirkin vücutlarını ve yüzlerini kapatmaya zorlanmalı (john robinson, 2003: 6).

Barbar olarak Türk

Uluslararası sistemin bütün aktörlerinin ZOG tarafından kontrol edildiğine inanan *Stormfront* üyelerinin, liberalizmi "mental bir rahatsızlık" olarak nitelendir-

mesine (landser 18, 2014: 1; The Individual, 2014: 1), oy vermeyi veya demokratik sistemi işe yaramaz bulmasına (Boer Warrior, 2004: 1) karşın Avrupa Birliği hakkındaki dikkat çekici bu hassasiyetin bilhassa Türkofobi ve İslâmofobi ile alakalı olduğunu söylemek mümkündür. Sahip olduğu "kültür gereği habis" olarak nitelendirilen Türklerin, Timur gibi "hayvani Moğol atalarından" miras kalan bir mentaliteye sahip oldukları iddia edildiğinden (Golzâri, 2004: 3), bunların tek Avrupa idealini sembolize eden herhangi bir yapı içerisinde düşünülmesinin imkânsız olduğu dile getirilmektedir (FrancaisFier, 2004: 4). Çünkü *Stormfront* üyelerine göre Türkler beyaz değildir, asla da olmamıştır (Deukalion, 2013: 7). Bu bağlamda halihazırda Avrupa'da yaşayan milyonlarca Türk'ün, beyazların çoğunlukta olduğu ülkelerde kendilerine tanınması gerektiği öne sürülen imtiyaz ilkesine (Angrygoy, 2016: 3; Slovenec14, 2006: 29) ciddi bir tehdit oluşturduğu değerlendirilmektedir (zlzgrom, 2010: 1). Bu tehdidin yoğun biçimde revizyona maruz kalmış birtakım tarihsel gerekçelere dayandırıldığı söylenebilir.

Öncelikle, Türklerin "tarihsel olarak Hıristiyan dünyasının büyük düşmanı" olarak nitelendirilmesi (DoctorDoll, 2007: 1), daha önce de belirtilen "beyaz ırkın anti-kahramanı" tezine uygun olarak beyaz ve beyaz olmayan arasındaki ayrımın en keskin çizgilerinden birini teşkil etmektedir:

> Osmanlı bizim ezeli can düşmanımızdır. Bu kıskanç ahmakları ait oldukları kumlara göndermek için yüzyıllarca çarpıştık. Şimdi onlara diğer herkesle beraber kırmızı halı seriyoruz. Çağlar boyunca kaç tane Avrupalı onlarla savaşırken can verdi? Gerçek sayıyı tahmin edebilmek çok güç. Sayısız savaşçı, *yüzyıllar* boyunca topraklarını, kültürlerini ve *DNA*'sını koruyup, gelecekte Yahudi kuklası akrabaları *her şeyi mahvedebilsin* diye savaşarak öldü (HungarianMadman, 2012: 1).

Türklerle beyaz ırk arasına kalın bir çizgi çeken ve hakkında *Stormfront*'ta en fazla fikir alışverişinde bulunulan diğer bir konunun da Osmanlı'daki yeniçerilik kurumunu ele alan tartışmalar olduğu söylenebilir. Buna göre Türkler, kimi zaman semitik (Aussie Nationalist, 2008: 1; Moongazer, 2004: 3), çoğu zaman Moğol (greekoid, 2004: 1; Ukranian88, 2007: 2) kabul edilmekle birlikte Türkiye'de arî olarak adlandırılan ırkın özelliklerini taşıyan kimselere rastlanabiliyor oluşu şaşırtıcı değildir. Zira bu durum, Osmanlı döneminde beyazlara ödetilen "kan vergisinin" bir neticesidir (Bishop Danilo, 2012: 2; KLM, 2012: 3). Bir başka deyişle, beyaz Hıristiyan çocuklar, askerliğe ırksal olarak yatkın oluşları, dinî inançlarından dolayı ayrıma tabi tutuldukları ya da yalnızca harcanabilir birer tutsak oldukları gibi gerekçelerle küçük yaşta ailelerinden koparılarak mankurtlaştırılmıştır[7] (Monolis Turbo vd. 2006: 1).

7 Bu sözcük, "ulusal kimlikten uzaklaşan" ve "içinde bulunduğu topluma yabancılaşan" kimseler için kullanılmaktadır (TDK). Cengiz Aytmatov'un, *Gün Olur Asra Bedel* adlı romanında Mankurtların oldukça detaylı bir tasviri yer almaktadır. Buna göre kazınan başlarına deve derisi ge-

Günümüzde bunların torunları olarak addedilen sarışın, mavi gözlü ve beyaz tenli Türklerin, söz konusu genetik mirası nasıl koruyabildikleri *Stormfront*'ta çoğunlukla göz ardı edilen bir muamma olarak kalsa da üyelerin sıkı sıkıya sarıldığı bir tarihsel mağduriyet söylemine dayanak teşkil ettiği söylenebilir. Bu bağlamda yeniçerilerin Osmanlı İmparatorluğu'nun seçkin askerî sınıfını teşkil ediyor oluşu, *Stormfront* bünyesindeki ırkçılar için âdeta bir gurur kaynağıdır. Öte yandan görünüşleri ne olursa olsun, bu kimselerin sonsuza dek Türkleştikleri varsayıldığından artık beyaz olarak kabul edilmeleri mümkün değildir:[8]

> Konu şu ki, beyaz Türkler gerçek Türkler değildir. Onlar çalınan Avrupalı çocukların soyundan günümüze kadar gelen kimselerdir. Bununla birlikte Türk olarak büyümüş ve Müslüman olarak yetişmişlerdir. Eğer beyaz bir Türk'e kokeninin hangi Avrupa ülkesinden geldiğini sorarsanız, bunu bilemeyecek, (...) kendisinin saf Türk olduğunu söyleyecektir. (...) Onlar kendilerini baba toprağından çalan ülkeyi ve halkı severler. (...) Dahası, beyaz Türkler Müslüman'dır. İslâm beyaz olmayan bir dindir. İşte tüm mesele bu; eğer kendinizi bir Türk ve Müslüman olarak tanımlıyorsanız, bu artık Avrupalı olmadığınız anlamına gelir (Triptolemos, 2006: 15).

> Türkler, seçkin *yeniçeri* birliklerinizle gurur duymayın. Çünkü onlar beyaz oldukları için seçkindi ve bunu siz de biliyorsunuz (Talos, 2007: 33).

> Onlar yedi yüz yıldır işgal ettiği ve ele geçirdiği her yerden genlerini değiştirmek için beyazları çalıyor. En başta bunların *gen kaynağının* tümü Ermenilerdi. Günümüzde muhakkak herkesle karışmış durumdalar fakat eski bir Türk deyişine göre *eğer bir çocuk mavi gözlü ve sarışınsa büyük olasılıkla Ermeni kanı taşır*. Bugün Türkiye'de bir milyondan fazla Kürtleşmiş Ermeni bulunmakta olup bunların bir kısmı asimile olmuştur. Bazıları kalbinin derinliklerinde halen Ermeni olduğunu bilmektedir fakat Müslüman bir Kürt olmak, işgal edilmiş topraklarımızdaki en kötü şey olan Hıristiyan bir Ermeni olmaktan çok daha güvenlidir[9] (Liana, 2010: 3).

Yahudi olarak Türk

Modern Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Atatürk'ün sarışın ve mavi gözlü oluşu, "çalınan beyaz çocuklar" argümanının en ilginç ve belki de en uç noktasını teşkil etmektedir. *Stormfront* üyelerine göre "kum zencisi" bir toplumun,

çirilmek suretiyle işkence edilen esirlerin bir süre sonra bilinçlerini kaybederek "kim olduğunu, hangi soydan, hangi kabileden geldiğini, anasını, babasını, çocukluğunu bilmez" birer köleye dönüştüğünden bahsedilmektedir. Ayrıca, romanda mankurt adı verilen ve hafızasını yitiren bu kölelerin, sıradan tutsakların aksine efendilerine karşı hiçbir zaman isyan veya itaatsizlik düşünmedikleri anlatılmaktadır. Bkz. (Aytmatov, 2000: 145-151).

8 Aynı şey, bu sefer kendileri için Türklük yerine İslâmiyet'in ön plana çıkarıldığı Boşnaklar için de geçerlidir. Bkz. (Srebrenica vd. 2005: 1-27).

9 Ermenilerin beyaz ırka mensup olup olmadığının, *Stormfront*'un son derece tartışmalı konuları arasında yer aldığı düşünülürse (aryan_beast vd. 2003: 1-5; Nauss vd. 2011: 1-13; Scanrus vd. 2010: 1-10) Türklere karşı duyulan ırkçı nefretin, tarihin manipülasyonuyla ırkçı mecralarda kendisine yer bulmak için uğraşan aidiyet arayışındaki kimseler için de bir dayanak olduğu söylenebilir.

bugünkü durumunu beyaz bir lidere borçlu olması, açıkça "ironiktir" (Vigilante Bellator, 2012: 3). Bununla birlikte ne Atatürk'ün ne de sözü edilen arî ırkın ayırt edici fiziksel özelliklerini taşıyan bir başkasının, Türk veya Müslüman olduğu müddetçe bir beyaz olarak kabul görmesi ya da ırkçı nefretten sıyrılabilmesi mümkündür. Hakkında ileri sürülen tezlere bakıldığında, Atatürk'ün bu denklem içerisine yerleştiriliş biçimi, tarihsel revizyonizmin de açık bir delili haline gelmektedir.

Bu bağlamda öncelikle "dönmelik" tartışmasına değinmek gerekir. İslâm Ansiklopedisi'ne göre (Küçük, 1994: 518) bu terim, "Osmanlı tebaasından olup dinî ve siyasî ideallerine daha rahat ulaşabilmek için İslâm'ı kabul etmiş görünen bir Yahudi cemaatinin mensuplarını" nitelemektedir. Türk karşıtı ırkçı söylemde –ama yalnızca orada değil– neredeyse genel geçer bir kabul halini almış inanışa göre Türk milliyetçiliğinin ve modern Türkiye'nin mimarları birer "dönmedir". *Stormfront*'ta da sıklıkla dile getirilen bu iddiaya göre (Coldstar, 2016: 75; Hellinas, 2005: 5; Valkator, 2007: 1), antisemitik bir figür olarak betimlenen II. Abdülhamid'in Yahudilere toprak satmayı reddetmesi, Osmanlı İmparatorluğu'nun kendi sonunu hazırladığı bir sürecin başlangıcıdır (Kazan188, 2013: 1). 1909 yılında karşı-devrimin bastırılması ile Sultan'ı tahtından eden olaylar dizisinin ise imparatorluğun tasfiye edilmesi için Yahudiler tarafından tezgâhlanan bir komplo olduğu öne sürülmektedir (junkers88, 2007: 1). Buna göre, Sefarad Yahudilerinin soyundan gelen kimselerce örgütlenen Jön Türkler'in içtimai bir teşekkül haline gelmesi, Emmanuel Carasso (Karasu) adlı bir İtalyan Yahudi'sinin Selanik'teki çalışmaları sayesinde mümkün olabilmiştir (I am awake, 2014: 1; Valkator, 2007: 1). Sonrasında ise Jön Türk terimi, toplum içerisinde asıl kimliğini gizleyen Yahudilerin birbirlerini tanıyabilmesi için bir vasıtaya dönüştürülmüştür (14words_of_truth, 2015: 1). Jön Türk tabanından güç alan İttihat ve Terakki hareketi, Sultan'ın tahttan indirilmesiyle birlikte iktidarını sağlamlaştırmış ve yine bir Siyonist icadı olan Pan-Türkizmi kullanarak (AR MAN, 2006: 1) antisemitizmi çok "eski bir gelenek" olarak benimseyen Ermenilerden (armo-crusader, 2005: 1) intikam almak üzere harekete geçmiştir. Bir başka deyişle *Stormfront*'ta "Ermeni Soykırımı" olarak kabul gören olayların Yahudiler tarafından planlandığına yönelik tamamıyla olmasa da büyük bir kabul olduğunu söylemek mümkündür (Arevorti, 2006: 2; Duke, 2006: 1; war1889, 2013: 1).

Stormfront'ta Türkçülüğün Siyonist icadı olarak görülmesi, Türk kimliğinin uydurma, aynı şekilde Türkiye Cumhuriyeti'nin de suni olduğu iddiasını gündeme getirmektedir (EuropeanPreservationist, 2011: 20; Hellenic Eagle, 2008: 2). Buna göre Osmanlı İmparatorluğu'nun I. Dünya Savaşı'na zorla dahil edilmesi, kontrollü bir yıkım planının hayata geçirilmesinden başka bir şey değildir. Aynı planın ikinci aşamasında ise Anadolu'nun türdeş bir hale getirilmesine çalışıldığı, bu amaca uygun olarak Ermeniler ve Rumlar başta olmak üzere gayrimüslim tebaanın sürgün edildiği veya katliamlara uğradığı ileri sürülmekte-

dir. İmparatorluğun çöküşünü izleyen süreçte ise ısrarla "tıpkı diğer Jön Türkler gibi bir dönme" olduğu dile getirilen Atatürk'ün, aslında yalnızca bir kurgusal Millî Mücadele'nin başına geçirilerek neticede Yahudi güdümünde yeni bir Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin ortaya çıkarıldığı iddia edilmektedir. Aynı iddiaya göre Siyonist azınlıkça kontrol edilen Türkiye'nin, çoğunluğu Müslüman olan nüfusuna rağmen 1949 yılında İsrail'i tanıyan ilk devletlerden biri olması bunun açık bir delilidir (Blanco01, 2013: 1):

> O bir Yahudiydi! Yahudiydi! Yahudiydi! Yahudiydi! Jön Türkler bana Bolşevikleri oldukça fazla anımsatıyor. Jön Türkler nasıl iktidara geldi? Komplo kurmadılar mı? Hiç kimse beni ahmak Müslümanların komplo kurduğuna ikna edemez; bu katıksız bir Yahudi oyunudur. Bu, [Mustafa Kemal Atatürk] onun gerçek adı bile değildir (ArmSla, 2004: 15).

> Küresel Siyonist mihver, Ege'de Yunanlarla yapılan birkaç göstermelik savaşın ardından Mustafa Kemal'e (bir Selanik Yahudisi) Türkiye Cumhuriyeti adında Yahudi kuklası bir devlet kurması için müsaade etmiştir. Kendisi ve tüm ekibi Jön Türklerin halefi olup, bunların neredeyse tamamı birer kripto-Yahudi ve farmasondur. Ardından bir başka Yahudi Moiz Kohen (sonradan Munis Tekinalp adını aldı), Kemalizm hakkında bir kitap yazmış ve böylelikle Kemalist ideolojiyi kurmuştur (Mithridates, 2012: 21).

Stormfront üyelerince Türklerin gerçek tarihlerini ve "dönmeler"in bunda oynadıkları rolü yalnızca Batılıların, özellikle de Yahudilerin yazmış olduğu kitaplardan öğrenebilecek olmaları trajik bir durumdur (AR MAN, 2006: 1). Öte yandan sözü edilen bu "gerçek tarihin" yazımında arşiv belgelerinin veya birincil kaynakların rolü küçümsenmekte veya yok sayılmakta olduğundan, yalnızca ırksal kaygılara endeksli bir sosyal grup mücadelesine gerekçe teşkil etmesi amacıyla cımbızlanan veya manipüle edilen ikincil kaynakların bilimsel bir kıymeti haiz olduğunu söylemek mümkün değildir. Türklerin kökeniyle ilgili bir tartışmada, öne sürdüğü iddiaların tümünün Çin ve Türk arşiv kaynaklarına dayandığını ifade eden bir üyeye (Darksun, 2003: 1) verilen cevap, bu durumun açık bir göstergesidir:

> Çin veya Türk arşivleri neden umurumda olsun ki? Sen Türkiye'den Çin'e uzanan bir tür Pan-Türkçü anavatan kurma rüyası mı görüyorsun? Neden umurumda olsun? (Darvinism, 2003: 2).

Aynı bağlamda, *Stormfront*'ta Türklere yöneltilen nefret içerikli iddialara dayanak teşkil etmesi amacıyla kullanılan kaynakların genel olarak tarafgir gazetelere ait makalelerden veya kişisel *blog*lardan müteşekkil olduğu söylenebilecek olmakla beraber, aralarında Bernard Lewis ve Jacob M. Landau gibi tanınmış sosyal bilimcilerin çalışmalarının da bulunduğu geniş bir literatürün varlığından

söz edilebilir. Elbette adı geçen bu kaynakların yoğun bir manipülasyona tabi tutulduğu hemen göze çarpmakta olup delil olarak öne sürülen bulguların bütünlükten yoksun biçimde ve işe yararlılıkları ölçüsünde ayıklandığı anlaşılmaktadır (AR MAN, 2006: 1; Keltic Man, 2008: 7). Öte yandan, karşı iddialar söz konusu olduğunda, başlangıçta zımnen birer itirafçı rolü atfedilen bu kişilere Yahudi kökenli oldukları, Yahudilere ait kurumlarda çalıştıkları veya Yahudilerce finanse edildikleri gibi gerekçelerle itibar edilmemesi gerektiği hatırlatılmaktadır:

> Evet bana Yahudilerce arka çıkılan ve insan ırklarının var olmadığını söyleyen sayfalar göndermeye devam et. İzin ver de ben sana gerçek beyaz nasyonalist, ırkçı kaynakların Türkler hakkında ne söylediğini anlatayım (leo_matousian, 2007: 13).

Anlatılanın ve anlatılacak olanın, *Stormfront*'un kendilerini "ırksal farkındalık" kazanmış ve "aydınlanmış" olarak gören üyelerince (Doug vd. 2004: 1-2) daha önce defalarca dile getirilen ve durmaksızın kendisini başa saran ırkçı önyargılarla dolu "yanlış tarih" olduğuna kuşku yoktur. Bu döngünün, yerel sınırları aşan, Türklerin olumsuz imajını her fırsatta biraz daha aşağı çeken ve niceliksel olarak giderek genişleyen bir yapı arz ettiği söylenebilir.

Stormfront üyelerince âdeta bir metot olarak benimsenen tarihsel dezenformasyonun etki kapasitesine ikna kabiliyeti açısından bakıldığında, problemin ciddiyeti daha anlaşılabilir bir hal almaktadır. Bu bağlamda, kendilerini ırkçı, ırksal farkındalık sahibi veya sempatizan olarak tanımlamayan bireyler şöyle dursun, *Stormfront* cemaati, arî oldukları gerekçesiyle aralarına kabul edilmeyi bekleyen Türklerle doludur. Bu kimseler, üyeler tarafından sürekli alaya alınmalarına ve taciz edilmelerine karşın kendilerini kabul ettirebilmek için *Stormfront*'ta Türkler hakkında öne sürülen tarihsel iddiaların ve isteklerin birer savunucusuna dönüşebilmektedir:

> Ben kahverengi saçlı ve yeşil gözlü beyaz bir Türküm. Son birkaç yıldır daha fazla ırksal farkındalık yaşıyorum. Benim Orta Asya'dan geldiğimi söylüyorlar fakat ben aynaya baktığımda bir Moğol görmüyorum. (...) Belki Türkiye'nin Batısı ve Kuzeyi ülkenin geri kalanından ayrılarak buralara yeniden Bizans adı verilebilir. Beyaz olmayan ve İstanbul'a göç eden kimseler Doğu'ya ve Türkiye'nin iç bölgelerine gönderilebilir. İstanbul'un adı da Constantinople olarak değiştirilebilir" (Aryan Gladiator, 2004: 1, 4).

> Ben bir beyazım. Sevin ya da sevmeyin, inanın ya da inanmayın. İslâm'dan ve diğer iki semitik dinden nefret ediyorum. Ben bir beyaz nasyonalistim ve benim gibi çok sayıda Türk var. Ben (biz) sizin orada Türklerle verdiğiniz savaşın aynısını burada veriyorum-(uz) (Turk182, 2002: 4).

Türklere karşı yürütüldüğü öne sürülen mücadele, daha önce belirtildiği üzere kaçınılmaz olduğuna inanılan kutsal ırk savaşının (RAHOWA) muhtemel

cephelerinden biri olmalıdır. Çevrimiçi nefret ve ırkçı şiddet arasındaki ilişki düşünüldüğünde, dünyanın farklı yerlerinde bulunan pek çok ırkçıyı örgütleyerek birer militana dönüştürebilecek potansiyele sahip olduğu söylenebilecek *Stormfront*'un, bu cephenin bir tür panoramasını sunduğunu söylemek mümkündür.

Sonuç

Beyaz üstünlükçü retorik, basılı kaynaklar çağının sona ermesiyle birlikte artık çok daha geniş kitlelere, eskisinden daha hızlı ve etkin bir biçimde yayılma fırsatı bulmuştur. Bu imkân, ırkçılığa –hem eğitimli hem de eğitimsiz– insan zihnindeki kozasından çok daha çabuk çıkabilme şansı tanımaktadır. Günümüzde çevrimiçi platformlar aracılığıyla ilkokul çağındaki bir çocuktan radikalleşme sürecine girmiş potansiyel bir ırkçıya kadar internet bağlantısına sahip olan herkesin siber ırkçı propagandaya ulaşması veya ona maruz kalması mümkündür.

Çevrimiçi ırkçı ağlar eliyle ivme kazanan örgütlenme sürecini iki aşamada açıklamak gerekirse, ilkin, tarihsel verilerin bir tür revizyonizm ile manipüle edilerek, bunlarla modern çağın toplumsal ve ekonomik problemleri arasında kurulan bağıntının sözde ırksal aydınlanmanın erken safhasını teşkil ettiği söylenebilir. Ardından döngü içerisine alınan nefret söylemi ile özendirilen ırkçı şiddetin, bir tür ölüm kalım savaşının konusu yapılarak kutsanması gelmektedir. Böylelikle kendilerini öteki olarak tanımlanan gruplarla rekabet içerisinde gören bireylere, bir yandan ihtiyaç duydukları yüce erek verilirken, diğer yandan onları değerli kılan ve anlamlı bir bütünün parçası haline getiren yeni bir kimlik aşılanmaktadır.

Buna ek olarak, söz konusu ağlar, öteki olarak tanımlanan grupların mevcut imajındaki olumsuzlukları sürdürerek, bunları gündelik ırkçılığın (*everyday racism*) birer parçasına dönüştürebilmektedir. Almanya'da 2000-2006 yılları arasında sekizi Türk, toplam on kişinin Nasyonal Sosyalist Yeraltı örgütü üyelerince planlı bir şekilde öldürülmesinin, dünya basınına "dönerci cinayetleri" gibi bir adla yansıdığı hatırlanacak olursa, *Stormfront* ve benzeri ağlara özgü olduğu rahatlıkla söylenebilecek jargonun, bu gibi sanal cemaatlerin sınırları dışına kolaylıkla çıkabildiği de görülmüş olur.

Ne var ki, çevrimiçi faaliyet gösteren ırkçı sanal cemaatleri, nefret söyleminin tespit ve izlenmesine yönelik açık birer kaynak olarak değerlendirmek de mümkündür. Böylelikle bu türden kapalı tip bir örgütlenme içerisinde yer alan bireylerin psikolojisini ve ırkçı şiddetin doğasını, bazı yönleriyle de olsa okuyabilmenin eskiye nazaran çok daha kolay bir hal aldığı söylenebilir.

Bu imkânın ırkçılık kaynaklı sorunlarla ilgili farkındalığın artırılması ve insanlığa karşı işlenen suçlara yönelik uluslararası işbirliğinin güçlendirilmesi

için bir fırsat sunduğu da söylenebilir. Bu yönde gösterilecek gayretlerin, nefret söylemi ve ırkçı içerik barındıran mecralara erişimin kısıtlanması gibi sorunu görmezden gelen ve hiçbir pratik fayda sağlamayan çözüm arayışlarından çok daha bilinçli, gerekli ve samimi olduğunu söylemek mümkündür.

Türklüğün, tarihî, dinî, coğrafi, demografik ve daha birçok sebepten ötürü Avrupa ülkeleri ve Amerika Birleşik Devletleri başta olmak üzere ırkçılığın yaygın olduğu yerlerde nefret söyleminin konusu olması, dolayısıyla buralarda bulunan Türk vatandaşlarının ırkçı şiddetin daima açık hedefi olduğu hatırlandığında, ırkçı nefret söylemini alenen üreten, barındıran ve yayan sanal mecraların, Türk korkusunu yaşayan ve onu canlı tutan grupları bir araya getirmede oldukça işlevsel oldukları söylenebilir.

Stormfront, çevrimiçi olarak beyaz üstünlükçüler, beyaz nasyonalistler ve neo-Naziler gibi radikal-sağın farklı hiziplerine mensup pek çok ırkçının zihninde bulunan Türk imgesinin âdeta bir özetini sunmaktadır. Bir bütün olarak imgenin yapısı o denli olumsuzdur ki geçmişte Türklerin hâkimiyeti altında bulunmuş topraklarda yaşayan ve bugün bir beyaz olarak kabul edilmeyen bireyler dahi dinî inançları dolayısıyla Türk olarak kabul edilebilmekte, bu yüzden nefret söylemine ve ırkçı şiddete maruz kalabilmektedir. Benzer şekilde, az gelişmiş Doğu Avrupa ülkelerinin görece geri kalmışlığının altında yatan nedenler de tarihsel revizyonizmle dile getirilen Osmanlı sömürgeciliği iddiasında aranmaktadır.

Sonuç olarak, uluslararası boyutta ırkçılık başlığı altında incelenen ve buraya kadar bazı hatlarıyla ortaya konmaya çalışılan olumsuz Türk imgesinin, gerek ırkçılığın gerekse ona kaynaklık eden fobilerin dirençli yapısı sebebiyle baş aşağı edilebilmesi mümkün görünmese de bu imgeyi var eden sebeplerin daha dikkatli okunarak ırkçı söylemin en azından kendi kaynağında yalnızlaştırılmasının bir gereklilik olduğu düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

Basılı Kaynaklar

Akdeniz, Y. (2016) *İnternette Irkçılık*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Aviezer, T. (2008) "Historiographic Revision and Revisionism: The Evidential Difference" M. Kopeć, (ed.) *Past in the Making: Historical Revisionism in Central Europe After 1989* içinde, Central European University Press, Budapest, 1-15.

Bakalian, A. ve Bozorgmehr, M. (2003) "Middle Eastern and North African Immigrants and Middle Eastern and North African Americans" E. R. Barkan (ed.) *Immigrants in American History: Arrival, Adaptation, and Integration, (Vol.3)* içinde, ABC-CLIO, LLC., Santa Barbara, 1135-1145.

Bobo D. L. ve Fox C. (2003) "Race, Racism, and Discrimination: Bridging Problems, Methods, and Theory in Social Psychological Research", *Social Psychology Quarterly*, 66(4): 319-332.

Bowman-Grieve, L. (2009) "Exploring 'Stormfront': A Virtual Community of the Radical Right", *Studies in Conflict & Terrorism*, 32(11): 989-1007.

Camus, J. Y. (2012) "Neo-Nazism in Europe" U. Backes ve P. Moreau (ed.) *The Extreme Right in Europe: Current Trends and Perspectives* içinde, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 231-241.

Caren, N., Jowers, K. ve Gaby, S. (2012) "A Social Movement Online Community: Stormfront and the White Nationalist Movement" Jennifer Earl, Deana A. Rohlinger (ed.) *Media, Movements, and Political Change (Research in Social Movements, Conflicts and Change, (Volume 33)* içinde, Emerald Group Publishing Limited, Bingley, 163-193.

Daniels, J. (2009) *Cyber Racism: White Supremacy Online and The New Attack on Civil Rights,* Rowman & Littlefield Publishers, New York.

Davies, A. T. (1988) *Infected Christianity: A Study of Modern Racism*, McGill-Queen's University Press, Montreal.

De Benoist, A. (1999) "What is Racism", *Telos: Critical Theory of the Contemporary*, 1999(114): 11-48.

Henry, P. J. ve Sears, O. D. (2002) "The Symbolic Racism 2000 Scale", *Political Psychology*, 23(2): 253-283.

Hernandez, D. (2009) *The Greatest Story Ever Forged: Curse of the Christ Myth*, Red Lead Press, Pittsburgh.

Hund, W. (2003) "Inclusion and Exclusion: Dimensions of Racism", *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit*, 1(3j.): 6-19.

Jackson J. P. ve Waidman, N. M. (2006) *Race, Racism, and Science: Social Impact and Interaction*, Rutgers University Press, New Brunswick.

Kaplan, J. ve Weinberg, L. (1998) *The Emergence of a Euro-American Radical Right*, Rutgers University Press, New Brunswick.

Kennedy, R. L. (1999-2000) "Who Can Say 'Nigger'? And Other Considerations", *The Journal of Blacks in Higher Education*, 26: 86-96.

Knights of the Ku Klux Klan. (1921) "The Imperial Proclamation", *Constitution and Laws of the Ku Klux Klan*, Knights of the Ku Klux Klan Inc., Atlanta.

Küçük, A. (1994) "Dönme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 9: 518-520.

Marchetti, S. (2005) "Avrupalıların Gözüyle Türkler: Mitos ve Yanlış Anlaşılma" Ö. Kumrular (ed.) *Dünyada Türk İmgesi* içinde, Kitap Yayınevi, İstanbul, 9-12.

Mazower, M. (1998) *Dark Continent: Europe's Twentieth Century*, Penguin Books, London.

Mills, W. C. (1999) *The Racial Contract*, Cornell University Press, Ithaca.

Petrovi , V. (2008) "From Revisionism to 'Revisionism' Legal Limits to Historical Interpretation" M. Kope ek, (ed.) *Past in the Making: Historical Revisionism in Central Europe After 1989* içinde, Central European University Press, Budapest, 17-37.

Shermer, M., ve Grobman A. (2009) *Denying History: Who Says the Holocaust Never Happened and Why Do They Say It?,* University of California Press, Berkeley.

Sniderman, M. P. and Carmines, G. E. (1997) *Reaching Beyond Race*, Harvard University Press, Cambridge.

Taras, R. (2013) "Euro-Turks in the Contemporary European Imaginary", *Insight Turkey*, 15(4): 79-94.

Yakushko, O. (2009) "Xenophobia: Understanding the Roots and Consequences of Negative Attitudes toward Immigrants", *The Counseling Psychologist*, 37(1): 36-66.

Çevrimiçi Kaynaklar

Müstear. [14words_of truth]. (2015, 28 Ocak) "Jews promoted The Young Turks" [Gön. #9], *Stormfront: White Pride World Wide*, 21.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t599248/ adresinden erişildi.

Müstear. [AngryGoy]. (2016, 23 Mart) "White Privilege debunked in one table" [Gön. #22], *Stormfront: White Pride World Wide*, 20.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t1149988-3/ adresinden erişildi.

Müstear. [AR MAN]. (2006, 13 Ekim) "I need additional evidence of The Jewish Role in the Armenian Holocaust" [Gön. #2], *Stormfront: White Pride World Wide,* 21.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t333186/ adresinden erişildi.

Müstear. [armo-crusader]. (2005, 30 Ağustos) "Turkish love with Jews" [Gön. #1], *Stormfront: White Pride World Wide*, 21.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t228040/ adresinden erişildi.

Müstear. [Arevorti]. (2006, 2 Ocak) "Armenian genocide, who done it and who supports it!" [Gön. #12], *Stormfront: White Pride World Wide,* 21.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t185263-2/ adresinden erişildi.

Müstear. [ArmSla]. (2004, 16 Temmuz) "Should Turkey become a member of the European Union?" [Gön. #149], *Stormfront: White Pride World Wide*, 27.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t130195-15/ adresinden erişildi.

Müstear. [aryan_beast]. (2003, 14 Aralık) "Are Armenians white?" [Gön. #1-43], *Stormfront: White Pride World Wide*, 20.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t105116/ adresinden erişildi.

Müstear. [Aryan Gladiator]. (2004, 12 Temmuz) "As a white Turk, I'm searching for my identity" [Gön. #1, 36], *Stormfront: White Pride World Wide*, 27.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t142286/ adresinden erişildi.

Müstear. [Aussie Nationalist]. (2008, 18 Mayıs) "Most inferior and backwards race on earth" [Gön. #1], *Stormfront: White Pride World Wide*, 20.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t491057/ adresinden erişildi.

Müstear. [Bishop Danilo]. (2012, 13 Mayıs) "Basically Turks are..." [Gön. #19], *Stormfront: White Pride World Wide*, 20.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t886434-2/ adresinden erişildi.

Black, D. [Don Black]. (2001, 26 Ekim) "Welcome: Guidelines for Posting" [Gön. #1], *Stormfront: White Pride World Wide*, 18.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t4359/?s=daa88a8287751d4e0c28a53d960c41bb adresinden erişildi.

Müstear. [Blanco01]. (2011, 25 Aralık) "Jewish Control of Turkey's Military & Flotilla Murders" [Gön. #1], *Stormfront: White Pride World Wide*, 27.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t1013544/ adresinden erişildi.

Müstear. [Boer Warrior]. (2004, 25 Eylül) "What can we do to keep Turkey out?" [Gön. #5], *Stormfront: White Pride World Wide*, 20.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t155510/ adresinden erişildi.

Müstear. [Coldstar]. (2016, 15 Ağustos) "Jews are Dangerous" [Gön. #742], Stormfront: *White Pride World Wide*, 21.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t1150727-75/ tarihinde erişildi.

Müstear. [Darksun]. (2003, 6 Haziran) "A Turk speaking" [Gön. #3], *Stormfront: White Pride World Wide*, 27.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t72793/ adresinden erişildi.

Müstear. [Darvinism]. (2003, 6 Haziran) "A Turk speaking" [Gön. #12], *Stormfront: White Pride World Wide*, 27.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t72793-2/ adresinden erişildi.

Duke, E. D. [David Duke]. (2006, 13 Ekim) "I need additional evidence of The Jewish Role in the Armenian Holocaust" [Gön. #1], *Stormfront: White Pride World Wide*, 21.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t333186/ adresinden erişildi.

Müstear. [Deukalion]. (2013, 13 Mart) "Albanians destroying Serbian monument" [Gön. #69], *Stormfront: White Pride World Wide*, 20.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t941524-7/ adresinden erişildi.

Müstear. [DoctorDoll]. (2007, 19 Haziran) "Are Turks white?" [Gön. #5], *Stormfront: White Pride World Wide*, 20.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t397359/ adresinden erişildi.

Müstear. [Doug vd.]. (2004, 13 Temmuz) "When did you become racially aware, and how?" [Gön. #1-19], *Stormfront: White Pride World Wide*, 27.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t142459/ adresinden erişildi.

Müstear. [EAra]. (2004, 13 Ekim) "Explaining the Turk" [Gön. #10], *Stormfront: White Pride World Wide*, 19.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t158658/ adresiden erişildi.

Müstear. [EuropeanPreservationist]. (2011, 20 Kasım) "Turks" [Gön. #195], *Stormfront: White Pride World Wide*, 26.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t829651-20/ adresinden erişildi.

Müstear. [FrancaisFier]. (2004, 14 Ekim) "Explaining the Turk" [Gön. #32], *Stormfront: White Pride World Wide*, 19.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t158658-4/ adresinden erişildi.

Müstear. [Golzâri]. (2014, 13 Ekim) "Explaining the Turk" [Gön.#22], *Stormfront: White Pride World Wide*, 19.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t158658-3/ adresinden erişildi.

Müstear. [greekoid]. (2004, 21 Ekim) "Turkey is an ally?" [Gön. #5], *Stormfront: White Pride World Wide*, 20.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t160382/ adresinden erişildi.

Müstear. [Hellenic Eagle]. (2008, 10 Nisan) "History of the Turks.Why They are not Caucasoid?" [Gön. #13], *Stormfront: White Pride World Wide*, 26.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t459456-2/ adresinden erişildi.

Müstear. [Hellinas]. (2005, 2 Mayıs) "Ataturk" [Gön. #41], *Stormfront: White Pride World Wide*, 21.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t188579-5/ adresinden erişildi.

Müstear. [HungarianMadMan]. (2012, 20 Mart) "Angry Turk's Message for Europe: We Are Coming" [Gön. #4], *Stormfront: White Pride World Wide*, 20.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t874010/ adresinden erişildi.

Müstear. [I am awake]. (2014, 12 Temmuz) "Zionists Jews involvement in the Armenian Genocide" [Gön. #1], *Stormfront: White Pride World Wide*, 21.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t1077372/ adresinden erişildi.

Müstear. [Jack Boot vd]. (2013, 21 Ekim) "White Nationalism FAQ - Yggdrasil" [Gön. #1-66], *Stormfront: White Pride World Wide*, 05.09.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t1001939/ adresinden erişildi.

Müstear. [john robinson]. (2003, 20 Ağustos) "A Turk Speaking" [Gön. #57], *Stormfront: White Pride World Wide*, 19.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t81065-6/ adresinden erişildi.

Müstear. [john robinson]. (2004, 3 Eylül) "San Diego" [Gön. #22], *Stormfront: White Pride World Wide*, 19.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t117323-3/ adresinden erişildi.

Müstear. [junkers88]. (2007, 29 Ağustos) "Jews responsible for Armenian Genocide" [Gön. #4], *Stormfront: White Pride World Wide*, 21.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t415228/ adresinden erişildi.

Müstear. [Kazan188]. (2013, 23 Ocak) "Zionism and World Wars" [Gön. #6], *Stormfront: White Pride World Wide*, 20.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t941885/ adresinden erişildi.

Müstear. [Keltic Man]. (2008, 6 Ağustos) "Armenian Genocide" [Gön. #70], *Stormfront: White Pride World Wide*, 27.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t511575-7/ adresinden erişildi.

Müstear. [KLM]. (2012, 19 Nisan) "Why is Turkey often classified as a "European" country?" [Gön. #21], *Stormfront: White Pride World Wide*, 20.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t880434-3/ adresinden erişildi.

Müstear. [landser 18]. (2014, 25 Haziran) "Why are liberal women so stupid?" [Gön. #6], *Stormfront: White Pride World Wide*, 19.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t1048836/ adresinden erişildi.

Müstear. [leo_matousian]. (2007, 16 Şubat) "Any TURKS here?" [Gön. #129], *Stormfront: White Pride World Wide*, 27.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t259109-13/ adresinden erişildi.

Müstear. [Liana]. (2010, 22 Haziran) "The Turks" [Gön. #27]. *Stormfront: White Pride World Wide*, 20.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t719019-3/ adresinden erişildi.

Müstear. [Mark Faust]. (2009, 2 Mart) "Why do you not class Turkish people as white?" [Gön. #14], Vanguard News *Network*, 16.06.2016 tarihinde http://vnnforum.com/showthread.php?t=89976 adresinden erişildi.

Müstear. [Mithridates]. (2012, 9 Mayıs) "Turks" [Gön. #210], *Stormfront: White Pride World Wide*, 27.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t829651-21/ adresinden erişildi.

Müstear. [Monolis Turbo vd.]. (2006, 5 Mart) "Why Janissaries?" [Gön. #1-8], *Stormfront: White Pride World Wide*, 22.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t275518/ adresinden erişildi.

Müstear. [Moongazer]. (2014, 7 Mayıs) "Do the turkish people belong to the aryan race?" [Gön. #24], *Stormfront: White Pride World Wide*, 20.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t1033984-3/ adresinden erişildi.

Müstear. [nauss vd.]. (2011, 27 Temmuz) "You don't consider Armenians as white?" [Gön. #1-123], *Stormfront: White Pride World Wide*, 20.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t819789/ adresinden erişildi.

Müstear. [Once were Vikings]. (2011, 5 Kasım) "Turks" [Gön. #124], *Stormfront: White Pride World Wide*, 19.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t829651-13/ adresinden erişildi.

Müstear. [Scanrus vd.]. (2018, 8 Şubat) "Armenians are NOT white". [Gön. #1-94], *Stormfront: White Pride World Wide*, 20.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t680621/ adresinden erişildi.

Müstear. [Science Shall Prevail]. (2012, 20 Mart) "Angry Turk's Message for Europe: We Are Coming" [Gön. #8], *Stormfront: White Pride World Wide*, 20.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t874010/ adresinden erişildi.

Müstear. [Slovenec14]. (2006, 2 Temmuz) "About Turks" [Gön. #281], *Stormfront: White Pride World Wide*, 20.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t305004-29/ adresinden erişildi.

Müstear. [Srebrenica vd.]. (2005, 14 Haziran) "Who are the Bosnians" [Gön. #1-267], *Stormfront: White Pride World Wide*, 20.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t211240/ adresinden erişildi.

Müstear. [S.S. Lazio]. (2013, 14 Temmuz) "White Schoolgirl, 16, on the run with criminal Turk" [Gön. #14], *Stormfront: White Pride World Wide*, 19.10.2016 https://www.stormfront.org/forum/t980135-2/ adresinden erişildi.

Stormfront. (T.y.a) "Stormfront Statistics", *Stormfront: White Pride World Wide*, 18.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/ adresinden erişildi.

Stormfront. (T.y.b) "Welcome to Stormfront", *Stormfront: White Pride World Wide*, 18.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/ adresinden erişildi.

Müstear. [Talos]. (2007, 28 Mart) "Any TURKS here?" [Gön. #330], *Stormfront: White Pride World Wide*, 20.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t259109-33/ adresinden erişildi.

Müstear. [The Individual]. (2014, 25 Haziran) "Why are liberal women so stupid?" [Gön. #4], *Stormfront: White Pride World Wide*, 19.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t1048836/ adresinden erişildi.

The Southern Poverty Law Center. (2011) *Ku Klux Klan A History of Racism and Violence*. Alabama: Yazar. 03.09.2016 tarihinde https://www.splcenter.org/sites/default/files/Ku-Klux-Klan-A-History-of-Racism.pdf adresinden erişildi.

Müstear. [Triptolemos]. (2006, 25 Nisan) "The Turkish race" [Gön #146], *Stormfront: White Pride World Wide*, 20.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t286315-15/ adresinden erişildi.

TAVAK - Türk Avrupa Eğitim ve Bilimsel Araştırmalar Vakfı. (2015) *Geri Dönenler Araştırması*. Yazar, İstanbul. 08.09.2016 tarihinde http://www.tavakvakfi.com/wp-content/uploads/2016/02/Geri-D%C3%B6nenler-%C3%96zet.docx adresinden erişildi.

Müstear. [Turk182]. (2002, 31 Ağustos) "Turks" [Gön. #33], *Stormfront: White Pride World Wide*, 27.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t33732-4/ adresinden erişildi.

Müstear. [Ukranian88]. (2007, 12 Ağustos) "Russia's Cossacks rise again" [Gön. #17], *Stormfront: White Pride World Wide*, 20.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t410731-2/ adresinden erişildi.

Müstear. [Valkator]. (2007, 11 Ekim) "The Jewish Role in the Founding of Modern Turkey" [Gön. #1], *Stormfront: White Pride World Wide*, 21.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t428276/ adresinden erişildi.

Müstear. [Vigilante Bellator]. (2012, 19 Nisan) "Why is Turkey often classified as a "European" country?" [Gön. #23], *Stormfront: White Pride World Wide*, 20.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t880434-3/ adresinden erişildi.

Müstear. [war1889]. (2013, 24 Nisan) "On this day April 24th: Birth of William Joyce" [Gön. #1], *Stormfront: White Pride World Wide*, 21.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t962534/ adresinden erişildi.

Müstear. [William Broad]. (2010, 2 Aralık) "What are the Turks...?" [Gön. #10], *Stormfront: White Pride World Wide*, 19.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t749864/ adresinden erişildi.

Müstear. [ɀlzgrom] (2010, 8 Şubat) "Turkey the greatest threat to the EU?" [Gön. #6], *Stormfront: White Pride World Wide*, 20.10.2016 tarihinde https://www.stormfront.org/forum/t664400/ adresinden erişildi.

Abstracts (İngilizce özetler)

Texts that authors forgot: Dissertations completed in the field of new Turkish literature between 2000-2016 and what they tell

ERKAN IRMAK, ABDURRAHİM KARABAŞOĞLU, MEHMET ŞAMİL DAYANÇ

Regardless of which area of academic production is concerned, doctoral dissertations point to an extremely critical process for scientific progress. Literary criticism as an academic discipline is also very decisive in terms of the formation and innovation of the critical literature and theory on texts, and the determination of the tendencies in the tradition of criticism. This article attempts to examine doctoral theses written in the field of modern Turkish literature in Turkish universities between the years 2000-2016 with the help of statistical data. To this end, it uses the distant reading method to look at the issue from a broader perspective. The dissertations used during the research were evaluated through a variety of tables and graphs, which enable to analyze the subject both quantitatively and qualitatively. Therefore, the aim of the study is to determine the tendencies of criticism in the field of modern Turkish literature through PhD theses completed after 2000 and to interpret the tradition of criticism shaped in universities through statistical data with a new perspective.

Keywords: modern Turkish literature, doctoral theses, 2000-2016, literary criticism.

*

Delaying future: Asım Bezirci's critical heritage

YALÇIN ARMAĞAN

Asım Bezirci, a prominent figure of Marxist literary criticism in Turkey, advocated "scientific" or "objective" criticism approach in 1950s, then he tried to synthesise "scientific" criticism and Marxism in the late 1960s. In terms of literary theory, Bezirci's "scientific" criticism is a text-oriented approach which focuses on the autonomy of the literary text, and thus, it is in controversy with Marxist literary criticism. In 1970's, with his increasing emphasis on Marxism, Bezirci distanced himself from "objective" criticism which he called "scientific" and tried to re-define the term. However, he did not explain his method theoretically neither in his first nor in the following period, and he preferred polemics instead of theoretical discussions in his writings in which he uses Marxist terminology. He asserted that "literature which can be understood by people" and "being pro-good, beautiful and true" were the parameters of Marxist literary criticim after the 1970s onwards. Although he indicated the oft-quoted concepts of Marxist literary criticism such as ideology and class, he never worked through Marxist terms. Instead of this, he started a war for defending socialist poets in Turkey who, he thought, had been put aside by the hegemonic powers. However the method of this war was a text-oriented one, even though it originated from a Marxist starting point.

Keywords: Marxist literary criticism, text-oriented approaches, aesthetic autonomy, New Criticism.

*

Tested by power: The problem of tyranny in sophocles

ÖZGÜR EMRAH GÜREL

This essay proposes to read Sophocles' *Antigone* on the axis of opposition between tyranny and democracy. By making this tension as the pivotal theme of the work, it also reminds the importance of the discussion of tyranny and its never-ending topicality. It can be argued that in the last two centuries there has been an "Antigone awakening" beginning with the German Romanticism and extending to today's Feminist Studies. In this regard, it will be more than enough to remember the groundbreaking interpretations of Hegel, Heidegger and Lacan in particular. This article does not aim to offer a comprehensive reading of these interpretations, yet it intends to draw attention on a particular silence suggested by Leo Strauss; namely a remarkable absence among all three readings of *Antigone* on the question of tyranny. In other words, what I would call Creon's desire for absolute power was completely ignored and missing in modern readings of Sophocles. I believe that such an investigation on the subject of tyranny will help us to understand how the long tradition of Greek tragedies strongly influenced the political philosophy of Plato, Aristotle and Xenophon, as well as to comprehend the ongoing discussion

between leadership and tyranny in democratic Athens. From such a perspective, reading Sophocles' *Antigone* in detail and thinking on his tragedies can enable us to re-consider the problem of tyranny, which has been neglected in contemporary political philosophy for a long time, and to underline the political and moral significance of the gentile relationship between democratic statesman and tyranny.

Keywords: Sophocles, Creon, tyranny, Plato, political power, tragedy, the problem of Callicles, democratic deliberation.

*

Tanpınar

MURAT BELGE

This article focuses on Ahmet Hamdi Tanpınar's relation to "art" in general and "literature" in particular. Although Tanpınar grasps "art" as a "space of experience", he argues that one must have a certain level of knowledge in order to make sense of the artistic experience. In Tanpınar's intellectual universe, a deep knowledge in literary history and a high level of aesthetic taste are the two sides of the same coin. Tanpınar's distinctive feature as a literary historian is principally based on this approach to the general idea of aesthetics. Emblematic of all these characteristics, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* is still a vital work in Tanpınar's oeuvre.

Keywords: Ahmet Hamdi Tanpınar, space of experience, aesthetics, literary history, art, tradition.

*

"A Kafkaesque political thought": Tracing Kafka in Giorgio Agamben's thought

H. BAHADIR TÜRK

The relationship between literature and political philosophy is both comprehensive and instructive. It can be contended that literature is a fruitful field for the examination of the fundamental issues and key themes within political philosophy. Accordingly, this article aims at analyzing Franz Kafka's traces in the political thought of Giorgio Agamben. To accomplish this goal, the paper presents two major arguments. It is argued that Kafka himself functions as one of the dispositifs that characterizes Agamben's political thought. Furthermore, Kafka's traces in Agamben's thought can be best understood through the problem of sovereignty and law.

Keywords: Franz Kafka, Giorgio Agamben, Sovereignty, Law, Indistinction.

*

Doesn't the cruel foreign land let you by? A glance at foreign lands through the eyes of left-behind Orthodox women:

GÜLEN GÖKTÜRK

In the nineteenth century, many males among the Orthodox Christians of Greater Cappadocia region, immigrated to important coastal areas, financial centers and overseas countries in a much intenser way compared to previous epochs. Amongst the Cappadocians who had been living in big port cities like Istanbul and Izmir, there were both traders and manual workers such as laborers and porters. In the first phase of immigration, men immigrated without women and families; and they tried to keep the bonds with their homelands by occasionally visiting them. The left-behind women, on the other hand, took the responsibilities of children, elderly people and properties, and protected the village. Some poor ones had to work for the foreigners to earn money. During that time, these Orthodox women started get in contact with their Turkish neighbors more often compared to previous times, and some in fact got married to Turkish men. Thus, immigration changed the lives of women as much as those of men. The Turkish speaking Anatolian Orthodox expressed their feelings through Turkish songs, stories and even prayers. In relation to this, the left-behind Orthodox women, who had been coming through physical and emotional hardships of male immigration, voiced their anger, sadness and jealousy through their songs. These anonymous songs, which have been sung by Muslims and Christians alike since those times, were the products of collective consciousness all Anatolians. In accordance with all these information, this study has two main objectives: firstly, it aims to show impacts of male immigration on left-behind women through female testimonies and songs and thus, make women visible in historiography; and secondly, it targets to indicate how Anatolian songs of foreign lands are universal cultural products that cross-cut between different cultures. In order to reach its objectives, this study has benefited from Cappadocia folders of Oral Tradition Archive at the Centre For Asia Minor Studies in Athens and collected interviews and songs from these folders and perused them carefully.

Keywords: left-behind women, songs of foreign lands, women's songs, Anatolian Christians, Cappadocia.

*

The process of local administrations after 2000 in Turkey

OSMAN SAVAŞKAN

This article examines the reconfiguration process of the power relations between the central and local governments during the Justice and Development Party era (*Adalaet ve Kalkınma Partisi,* AKP) and attempts to contribute to the intense de-

bate on the increasing significance of the local governments. The discussions around the concept of neoliberalism have drawn attention to this development and evaluates the re-organization of the new administrative system as a response of the changes in the capital interest in search for new spatial fix. Other studies have in general argued that Turkey has witnessed the devolution of power to the lower levels of government during the first years of the AKP. According to these studies, especially after 2007, the AKP has changed its strategy and attempted to centralize power. Decreasing leverage of the European Union (EU) in Turkey's democratization process, the resistance of bureaucracy including Constitutional Court, and the Turkish political culture, which has a "strong state tradition" and mentality, have appeared as the main exogenous explanatory determining factors behind centralizing trends. However, both literatures ignore the political concerns of the ruling party in shaping the local government reform process.

This article argues that local government reforms in Turkey have led to increase in the power of the central rather than that of local governments. Since it came into power in 2002, the AKP has attempted to transfer some responsibilities of the central governments to the local level but it has never have a more comprehensive local government reform agenda, which includes fiscal and political decentralization. Administrative decentralization does not lead to increase in the revenues of local governments. Under these conditions, local government continues to depend on the central government for financial funds and political decisions. Moreover, the political and the fiscal tutelage role of the central government on local governments have continued. The reform process, which is shaped by the political motives of ruling government rather than the objectives of good governance, efficiency, is, therefore, neither an inevitable development of neoliberalism nor one with unambiguous relationship to decentralization. Strengthening the local governments does not conform to the interest of ruling party in a context in which other political parties that were represented in local governments and have some influence on the local decision-making processes. Thus, the article questions the arguments, which evaluate local government reform process as an inevitable consequence of neoliberal policies and focus on ruptures on the AKP's policies by dividing its rule into different distinct sub-periods.

Keywords: local government reforms, neoliberalism, central-local governments relationship, financial and political tutelage, centralization, Justice and Development Partyb

*

Prisoners' families as a social movement in the aftermath of 1980: Encounters and witnessing

BAŞAK CAN

This article examines how prisoners' families' formed a social movement through witnessing violence in the aftermath of 1980 coup d'état. The main question raised in this article is: "How does an ordinary person become a founder of a social movement?" To answer this question, this article uses memoirs of prisoners' families, books based on interviews with these families, and newspaper articles on prisoners' families between 1980 and 1990 and argues that the politicization of prisoners' families in Istanbul and Ankara can be examined through three main types encounters: encounters with inmates' clothes, encounters with the male state and encounters with other prisoners' families in front of prison gates. Through the analysis of these encounters, the article shows that protests against violence or repression most often do not arise from ideological conviction, persuasion or political awareness, rather witnessing violence plays a constitutive role in the emergence of social movements. In this case of prisoners' families, this witnessing is mediated through everyday encounters with the places, objects and people surrounding the prison

Keywords: 1980 coup d'état, prisoners' families, political violence, witnessing.

*

Routes into prostitution of undocumented migrant Women

EMEL COŞKUN

This paper explores the dynamics of migrant women's involvement in prostitution from different dimensions. Based on interviews with Ugandan women –one of the most noticeable groups of migrant women in prostitution– this paper explores the mechanisms of migrant women's involvement in prostitution. It argues that gender plays a central role in Ugandan women's migration processes and their journey is shaped by their lack of documentation created by Turkey's restrictions on migrations. The work options left for Ugandan women are limited to informal, low-waged, gendered work in sweatshops or prostitution. As their choices are constrained by their undocumented position, Ugandan women often face labour exploitation, discrimination and sexual harassment in these workplaces. When these difficulties are combined with the economic pressures from home and indebtedness to money lenders, some women are pushed into prostitution.

Keywords: Migration, gender, prostitution, undocumented migrant women, Uganda, Turkey.

*

246

Sand niggers: Turkish image in cyber-racist discourse and historical revisionism (the case of *stormfront.org*)

TEVFİK ORKUN DEVELİ

In this study it is evaluated that racism, interpreted in the context of benefit-oriented group competition, has made larger impact area via the expansion of digital mass media and hate speech which encourages racial violence has gained a new dimension through online activities.

As racial social networks become global publishing centers of digital hatred, virtual communities that define themselves with social identities such as white supremacist, white nationalist, or neo-Nazi have emerged. These communities express the allegation of eternal superiority over the others whom they regard as subordinate by means of biocultural classifications.

Stormfront.org, which hosts the cyber-racist ideological rhetoric is one of the earliest and the most extensive social networks that throws many racists together who are principally and methodically divergent on occasion.

It is understood that Turks, like many different ethnic and religious groups, are intensely subjected to racial hatred on account of the fact that they are not white on Stormfront. The Turks, whose racial characteristics, historical background and cultural accumulation are alienated by the members of the forum are the bearers of an utterly negative image supported by historical revisionism. In this context, Turks, who are portrayed as racially Mongoloids, culturally Arabic and politically Jewish by the forum members became a popular subject of hate speech by means of positioning against a supranational identity called European.

Keywords: Racism, Turcophobia, Islamophobia, White supremacy, White nationalism, Historical revisionism

Yazarlara not

Toplum ve Bilim'e gönderilen yazıların başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanması amacıyla başka bir yere iletilmemiş olması gereklidir. Yazarlar, yazıları ile birlikte bir sayfayı geçmeyen İngilizce-Türkçe birer özet, açıklayıcı nitelikte anahtar sözcükler/keywords iletmelidirler. Ayrıca yazarlar, isimlerinin başına bir asteriks koyarak makalenin ilk sayfasının altında kendilerini ünvanlarıyla tanıtmalıdırlar.

Yazıların toplumbilim@iletisim.com.tr adresine word.doc olarak gönderilmeleri gerekir. Dergiye ulaşan yazılar en geç iki ay içinde hakem okurların da katkısıyla değerlendirilecek ve sonuç yazarlara yazılı olarak iletilecektir.

Biçim: Makalede diğer kaynaklara yapılacak göndermeler, ana metin içinde uygun yerlere parantez içinde yazarın soyadı, yayın tarihi ve sayfa no belirtilerek yapılmalıdır. Metin içinde aynı kaynaklara tekrar gönderme yapıldığında da aynı yöntem izlenmeli ve "age.", "agm." gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır. Eğer yazarın adı metnin içinde geçiyorsa, yalnızca yayın yılını parantez içinde vermek yeterlidir; örneğin, "... İnalcık'ın (1985) belirttiği gibi...". Eğer yazarın adı metin içinde geçmiyorsa, hem yazarın adı, hem de atıfta bulunulan kaynağın yayın tarihi parantez içinde verilmelidir; örneğin, (İnalcık, 1985). Eğer sayfa numarası vermek gerekliyse, yazar adı ve yayın tarihinden sonra iki nokta üstüste konulmalı ve sayfa numaraları yazılmalıdır; örneğin, (İnalcık, 1985: 23-27). Eğer atıfta bulunulan kaynak iki yazar tarafından kaleme alınmışsa, her ikisinin de soyadları kullanılmalıdır; örneğin, (Lash ve Urry, 1987; 125-128). Eğer yazarlar ikiden fazlaysa, ilk yazarın soyadından sonra "vd." ibaresi kullanılmalıdır; örneğin, (İnalcık vd. 1985: 23-27). Eğer gönderme yapılan kaynaklar birden fazlaysa, aynı parantez içinde yazarların soyadları ve yayın tarihleri, aralarında noktalı virgül olacak şekilde sıralanmalıdır; örneğin, (İnalcık, 1985; Mardin, 1989; Poulantzas, 1979). Buradaki sırlama yazarların soyad-

larına göre alfabetik olmalıdır. Metin içinde kaynak göstermek için dipnot kullanılmamalı, dipnotlar sadece ana metin içinde yer alması uygun görülmeyen notlar için kullanılmalıdır. Dipnotlarda yapılacak göndermelerde de yine ana metin içinde kullanılan yöntem izlenmelidir. Ana metinde ve dipnotlarda atıfta bulunulan tüm kaynaklar, yazının sonuna eklenecek "Kaynakça" içerisinde yer almalıdır.

Kaynakça: Kaynakçada sadece yazıda atıfta bulunulan eserler yer almalı ve bu eserler, yazarların soyadına göre alfabetik olarak sıralanmalıdır. Bir yazarın birden fazla eserinin kaynakçada yer alması halinde, her seferinde yazarın soyadı ve adının baş harfi tekrarlanacak ve sıralama, yazarın en son yayınlanmış çalışması en üste gelecek şekilde yapılacaktır. Yazarın aynı yıl içinde yayınlanmış birden fazla çalışması kaynakçada yer alacaksa, yayın tarihinden sonra "a, b, c" gibi ibareler konulmalı ve metin içinde de bu şekilde atıfta bulunulmalıdır. Kaynakçada yer alabilecek örnekler aşağıda belirtilmektedir:

Kitaplar:

Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford.

Harvey, D. (1985a) *The Urbanization of Capital*, Blackwell, Oxford.

Harvey, D. (1985b) *Conciousness and Urban Experience*, Blackwell, Oxford.

Derleme kitaplar:

Gregory, D. ve Urry, J. der. (1985) *Social Relations and Spatial Structures*, Macmillan, Londra.

Dergilerdeki makaleler:

Johnson, L.C. (1994) "What future for feminist geography", *Gender, Place and Culture*, 1(1): 103-113.

Peet, R. (1985) "The social origins of environmental determinism", *Annals of the Association of American Geographers*, 75(2): 309-333.

Derleme kitaplar içindeki makaleler:

Massey, D. (1993) "Politics and space/time" Keith, M. ve Pile, S. (der.) *Place and the Politics of Identity* içinde, Routledge, Londra, 141-161.

Urry, J. (1989) "Sociology and geography" Peet, R. ve Thrift, N. (der.) *New Models in Geography* içinde, Unwin, Londra, 795-317.

Tezler, yayınlanmamış çalışmalar:

Şen, M. (1992) *Development of the Big Bourgeoisie in Turkey*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, ODTÜ Sosyoloji Bölümü, Ankara.

Ayrıca kaynakçada yer alan çalışmalar Türkçe yayınlanmış ise, parantez içinde mutlaka belirtilmelidir.

Toplum ve Bilim

133

Tekin Adalet, pratik akıl, eylem: Bir Antigone okuması **Gürsoy** Sol popülizmin 1970'ler evreninden bir kesit **Birelma** Türkiye'de taşeron çalışma **Dinler** Gezi'nin sınırları **Yörük-Yüksel** Gezi eylemlerinin toplumsal dinamikleri **Adaman-Gürbüz-Karaman** Geç Osmanlı-Cumhuriyet tarihine alternatif bir yaklaşım **Parlak-Öztürk** AKP'nin 30 Mart seçimlerindeki cemaat söylemi **Türk** Adnan Hoca ve toplumsal cinsiyet temsilleri **Arun** Türkiye televizyonunda izleyici beğenilerinin analizi **Yücebaş** Sürgün üniversite: Taşrada üniversite sıkıntısı **Baykan** Post-İslamcılık: Siyasal İslam'ın değişen yüzleri

134

Balsoy Geç Osmanlı nüfus ve kadın bedeni politikaları **Arpacı** Türkiye'de alkol karşıtı düşünce ve hareket (1910-1950) **Sünbüloğlu** Güneydoğu gazilerinin rehabilitasyonu **Acara** Ergene Havzası'nda yönetimsizlik, kirlilik ve sağlık **Terzioğlu** Sağlık çalışanlarının gözünden Suriyeli çocukların sağlığı **Yılgür** Son dönem Osmanlı İstanbul'unda kent yoksulluğu **Bakırezer** İlhami Güler'in farklılıkçı cinsiyet adaleti anlayışına eleştiri **Çakıroğlu** İstanbul Dersleri'nin şehir ve şehirli kurgusu

135

Bulut-Ayteş Dijital emek, dijital kültür **Özmakas** İnsan sermayesinin kaynağı: Maddi olmayan emek **Kıyan** "Dijital kapitalizm"in iletişim alanındaki izleri **Kadayıfçı** Dijitalleşme ve mühendislik pratiğinin dönüşümü **Seçkin -Ökten** Türkiye'de çağrı merkezi sektörü **Akarçay** AleviWeb: Siberuzayda "sanal ve gerçek bir toplum" **Binark-Karataş-Çomu-Koca** Türkiye'de Twitter'da trol kültürü **Bulut** *Cyber-Proletariat* üzerine Nick Dyer-Witheford ile söyleşi **Ayteş** "Bilişsel kapitalizm": Tiziana Terranova ile söyleşi

136

Aykut Devr-i hürriyette istibdat hayaleti: 1908 Çırçır Yangını **Nacar** 20. yüzyılın başında Samsun limanında çalışmak **Dinler** Nurdan Gürbilek'in yapıtında biçim, içerik, ütopya **Dündar** Simgesel bir evrenin anlatısı olarak *Yeşil Gece* **Bekaroğlu** Coğrafya disiplini için bir dışsal tarih okuması **Şengül** İslâm antropolojisi çalışmalarında yöntem tartışmaları **Cemgil** Kapitalizmin krizi mi, ABD'nin liderlik krizi mi?

137

Artan-Bayhan Bir Cinayetin Anatomisi: Medya, Şiddet ve Toplumsal Cinsiyet **Çelik-Tar** Kadınların evlenmeme ile baş etme yolları **Şentürk** Türk Sinemasında Gecekondu ve Kentsel Mekandaki Dönüşüm **Seçkin** Kendi Toprağında İşçileşen Küçük Çiftçi **Özgen-Köşker** Dershaneler: Kamusal Bir Hizmet mi? Toplumsal Bir Sorun mu? **Zeybek** Fennî Ormancılığın Keçiler ve Köylülerle İmtihanı

138-139

Zeybek Ekolojinin politikası: Yeni sınırlar, yeni aktörler **Hoşgör-Ece-Konak** Yeşil ekonomi ve küresel iklim değişikliği politikaları **Ertör** Balık çiftlikleri: Gıda güvenliği mi çitleme mi? **Döner** Tarımdan mega projelere el değiştiren topraklar **Doğan** Tarım ve enerji alanında 2023 kalkınma stratejileri **Zeybek** Türkiye'de endüstriyel hayvancılığın seyri **Ünsal** Olası bir süreklilik coğrafyası ve "İstanbul'un metabolizması" **Altay-Ceritoğlu** Kentsel dönüşümün artıkları: Çıkmacılar **Acara** Trakya-istanbul geriliminde hidro-sosyal döngüler **Aslan-Demir** Organik tarım Türkiye'yi besler! **Akarçay** Aşçıların dünyası: (Daha) lezzetli (mi?), organik (mi?), kârlı (mı?) **Özdoğan** Ekotarım deneyimleri: Topluluklar ve tarım üzerine düşünceler

140

Şimşek Göç ve insan güvenliği: Türkiye'deki Suriyeliler örneği **İçduygu** Suriyeli sığınmacılar: "Siyasallaşan" bir sürecin analizi **Kaya** Suriyeli mültecilerin kentsel alandaki halleri **Rumelili - Karadağ** Göç ve güvenlik: Eleştirel yaklaşımlar **Yıldız - Sert** Göçün jeopolitiği ve Türkiye'nin coğrafi kısıtlaması üzerine **Üstübici** Yasadışılığın uluslararası üretiminden makbul yabancıya? **Mercan** Yönetimsellik, kriminoloji ve sosyal politika **Ocak** Gezi Direnişi'nin belgeselleri nasıl yapılacak? **Küçük - Türkmen** Milli cemaatin yeniden inşası sürecinde Demokrasi Nöbetleri **Kurt** Soykırım literatürüne eleştirel yaklaşımlar

iletişim

ISSN 1300-9354

9 771300 935002